CUADERNOS AMERICANOS

MEXICO

1



Q U E R E T A R O ,

es por muchos motivos de las ciudades que guardan mayor cantidad de páginas en el amarillento libro de la historia patria, desde antes de la conquista, hasta últimas fechas en que se firmó la constitución que nos rige.

Para el turista estudioso, cuenta esta Noble Ciudad con un cúmulo de monumentos en los cuales puede verse la arquitectura de este rincón del País distinta en relación con otros lugares cercanos, como la Capital o Puebla, o distantes como Oaxaca, Guadalajara, etc.

El viajero encontrará en este leal solar, la quietud más sana y el clima favorable para vivir recorriendo sus callejas solitarias donde cada piedra tiene el color amatista del recuerdo y la leyenda.

Pocos kilómetros, en un frecuente y cómodo servicio ofrecen los

FERROCARRILES NACIONALES DE MEXICO


PETROLEOS MEXICANOS
PEMEX
Al servicio de Mexico
elaboradores y distribuidores de
los magnificos lubricantes para
automóvil, "Mexolub" y ~
"Autoválvulas" ¡Orgullo Nacional!

CUADERNOS AMERICANOS

No. 1 Enero-Febrero de 1950 Vol. XLIX

INDICE

Págs.



- لذيذة ومنعشة
- Εὔγευστη καὶ δροσιστική
- Köstlich und erfrischend
- Heerlijk en verfrissend

Aunque no lo parezca, estas palabras significan "deliciosa y refrescante" en: Arabe - Griego - Alemán - Holandés.

REG. S S A 4598 "A" PROP. B-201

CUADERNOS AMERICANOS

AÑO IX VOL. XLIX

1

ENERO - FEBRERO
1950

MÉXICO, 1º DE ENERO DE 1950

REGISTRADO COMO ARTÍCULO DE SEGUNDA CLASE EN LA ADMINISTRACIÓN DE CORREOS DE MÉXICO, D. F. CON FECHA 23 DE MARZO DE 1942.

Director-Gerente
JESUS SILVA HERZOG

Administrador
DANIEL RANGEL

Edición al cuidado de
R. LOERA Y CHAVEZ

IMPRESO EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CVLTVRA
REP. DE GUATEMALA 96. MEXICO, D. F.

S U M A R I O

INDICE DE ILUSTRACIONES



(*) Tomadas de la Revista "VERVE".

Fotograbados de

FOTOGRABADORES Y ROTOGRABADORES UNIDOS, S. DE R. L.

Bucareli 24.—México, D. F.

Nuestro Tiempo

LA DICTADURA EN COLOMBIA

Por *Germán ARCINIEGAS*

El 27 de noviembre de 1949, a las diez de la noche, se anunciaba a los colombianos desde los micrófonos instalados en el palacio presidencial, que acababa de hacerse una elección dentro del más perfecto orden. El señor Laureano Gómez sería, pues, presidente de Colombia a partir del 7 de agosto de 1950. Quedaba así cerrado un debate que había mantenido en alta tensión a la opinión pública, y el primer mandatario, paternalmente, se dirigía con estas noticias a sus compatriotas invitándolos a reanudar, tranquilos y satisfechos, las tareas de la paz. "No podría terminar, concluyó, sin una acción de gracias a la Divina Providencia, que de modo tan manifiesto sigue velando por los destinos de nuestra nación".

Para hacer esta elección, se habían tomado previamente algunas medidas. Se había clausurado el congreso sacando a los diputados con oficiales del ejército, y rodeando el capitolio de tanques y ametralladoras; se habían cerrado las asambleas de los quince departamentos en que está dividido el país; se habían cerrado los cabildos de los novecientos y tantos municipios; se había modificado por un decreto el estatuto legal de la Corte Suprema de Justicia; se había declarado en estado de sitio a la república; se había establecido la censura telegráfica, telefónica y postal; se había prohibido circular en las calles después de las siete de la noche; se habían prohibido las reuniones públicas, y aún para tener en una casa una tertulia se había establecido la necesidad de obtener permiso previo de la autoridad local; se habían nombrado censores falangistas para revisar los artículos y noticias de los periódicos. Durante veinte días nadie pudo hablar en Colombia. Nadie que no fuera el gobierno, o su candidato a la presidencia, el señor Laureano Gómez.

En una carta dirigida al *New York Times,* el embajador de Colombia en Washington decía: Lo que está ocurriendo en Colombia es completamente normal, y ceñido a la constitución

y a las leyes. Sólo pedimos que la opinión pública vea este debate, que llevará a la presidencia de la república a un gallardo campeón de las libertades públicas, con benevolencia y simpatía.

Un millón de votos de papel

El discurso del Sr. presidente se produjo, pues, el domingo a las diez de la noche. El lunes sólo se publicó un periódico en Bogotá: *El Siglo,* de que es propietario el señor Laureano Gómez. Anunciaba una espléndida victoria. Cerca de un millón de votos arrojaban las cuentas oficiales. Todo el millón de votos correspondía al señor Laureano Gómez. Jamás partido alguno, en la historia de la república, había podido ofrecer semejante victoria de papel.

Nadie en Colombia se sorprendió. Es cierto que a lo largo de unos veinte años, en elecciones presididas lo mismo por presidentes liberales que conservadores, y con representación de los dos partidos en todos los organismos electorales, el partido liberal había comprobado sus mayorías. Es hoy mayoría en el parlamento, en las asambleas departamentales, en los consejos municipales. De repente, tiene que callarse, y no lleva un solo voto a las urnas. ¿Qué ha ocurrido?

No hace muchos meses se verificaron en Colombia elecciones para representantes al parlamento. El gobierno tomó algunos departamentos como campos de experimentación para la nueva política electoral. El liberalismo se defendió con heroísmo, mantuvo una mayoría de sillas en el parlamento, pero pudo comprobar que sus grandes reservas políticas quedaban destruídas bajo el imperio de un gobierno resuelto a modificar el panorama político. El caso del departamento de Boyacá ilustra este proceso. Ante la Corte Electoral lo denunció el ex-presidente de la república doctor Eduardo Santos, tomando como pretexto lo que había ocurrido en dos ciudades: Chiquinquirá y Soatá. En Chiquinquirá la policía armada invadió la plaza en donde se votaba y puso en fuga a los jurados liberales, que tuvieron que hacerlo para su seguridad personal: se les reemplazó por jurados ad-hoc. . . Cosa parecida, o peor, ocurrió en Soatá.

"Ahí está —dijo el doctor Santos— sobre esa mesa, todo el proceso electoral de Boyacá, que yo he oído leer con vergüenza.

Sesenta municipios boyacenses que en el país son municipios de tercera, cuarta o quinta categoría, desconocidos para la inmensa mayoría de los colombianos, nos dan 70,444 votos conservadores por 173 liberales; en treinta y cinco de esos municipios no se registra un solo voto liberal; en 12, apenas si uno o dos votos liberales. Sesenta municipios, en los cuales un partido vota o aparenta votar solo, sin ninguna vigilancia de su adversario, ni de las autoridades, sin que nadie pueda saber lo que allí se está ejecutando. Y en esos municipios pobres, extensísimos, desprovistos de vías de comunicación y de muy escasa actividad política, resulta votando el ochenta, el noventa y cinco, el noventa y ocho porciento de los inscritos".

Con el control absoluto de todos los resortes ejecutivos, al acercarse las elecciones presidenciales, el gobierno resolvió extender el sistema a todo el país. El registrador nacional del estado civil, doctor Eduardo Caballero Calderón, bajo cuya responsabilidad los registradores municipales deben controlar el proceso de cedulación, por medio del cual se provee a cada ciudadano del documento que le permite votar en las elecciones, dirigió al presidente de la república una carta, que acompañaba abultado paquete de documentos anexos. Entre otras cosas, decía:

"No quiero referirme a la falta de protección a los electores, o a la violencia que con la anuencia de ciertas autoridades o por ellas mismas se ejercita contra ellos en Boyacá, en Nariño, en Antioquia, en Santander, en el Valle, porque se trata de una cuestión de orden público que compete exclusivamente al gobierno. Me propongo únicamente mostrar a su excelencia que, aun descontando el hecho muy grave a que acabo de referirme, quedaría en pie el de la violencia oficial contra los agentes del registrador nacional de estado civil, de los atropellos cometidos por las autoridades civiles o de policía contra los registradores municipales, así como del decomiso que algunas de ellas están haciendo de las cédulas de los electores liberales... La registraduría nacional no puede garantizar una cedulación normal porque las autoridades municipales de ciento veinte municipios (la séptima parte del país) no colaboran sino que impiden por la fuerza el cumplimiento de su altísimo deber... Las elecciones del 27 de noviembre lejos de llegar a ser la expresión inequívoca de la realidad electoral, serían una farsa sangrienta que yo, como Registrador, como patriota y co-

mo cristiano, me siento en la obligación de denunciar al país por el altísimo conducto de su excelencia. . ."

Tras esta carta, se siguió la renuncia que de su cargo hizo el señor Caballero Calderón. El era registrador encargado. El principal, doctor Cardoso Gaitán, andaba entonces en uso de licencia en Nueva York. Ante el expediente que se había formado en la Registraduría renunció también por "imposibilidad moral de ejercer una función que no sabría desempeñar sino en un plano de altura". Tras esto vino la disolución de la corte electoral, tribunal supremo al cual corresponde, entre otras cosas, dar la credencial al presidente electo.

Los ex-presidentes de la república doctores Alfonso López, Eduardo Santos y Carlos Lozano y Lozano, y el representante de la Universidad doctor Antonio Rocha, se retiraron de la Corte Electoral en un documento que entre otras cosas dice:

"Suprimida ya prácticamente la propaganda electoral en su aspecto más popular y democrático; expulsada por la violencia de las autoridades una gran cantidad de los registradores municipales; en pleno desarrollo —con el respaldo implacable de policías y resguardos— una policía terrorista que ante nada se detiene; colocada la autoridad seccional en las manos más sectarias que han podido encontrarse; generalizada la práctica de arrebatar a la gente humilde sus cédulas; fracasado el empeño de que pudieran votar en otros lugares los millares de ciudadanos a quienes la violencia oficial arrojó de sus hogares y arrebató a la vez sus derechos civiles y sus derechos políticos, sus propiedades materiales y su título de ciudadanos; creado este ambiente de persecución desaforada a todo lo largo y ancho del país, nada queda de las garantías legales creadas para salvaguardar el sufragio. Nada de las doctrinas inventadas para perfeccionarlo ni de los principios morales que pudieran protegerlo. No queda nada distinto de la violencia desenfrenada, encaminada a aumentar el voto de los unos y a disminuir o eliminar el voto de los otros".

Por esto, el liberalismo decretó la abstención electoral. El embajador de Colombia en Washington dirigió a los diarios un comunicado, cuando todo esto estaba ocurriendo, en que decía: Todo pasa en Colombia dentro de la mayor normalidad, y apenas se registra el natural entusiasmo que ocasiona un debate electoral.

El artículo 21 de la declaración de los derechos del hombre que aprobó la asamblea general de las naciones unidas el año

pasado, dice: "La voluntad del pueblo es el fundamento de la autoridad de los poderes públicos; esta voluntad debe expresarse por elecciones honradas. . ."

La violencia fascista

La violencia se organizó metódicamente cuando, al regresar de España el señor Laureano Gómez, comenzó el debate presidencial a girar en torno a su nombre. El doctor Urdaneta Arbelaez, que también venía de pagar una visita informal al general Franco, antes de propugnar en las Naciones Unidas porque se le admitiera como miembro de ese organismo internacional, fué el primero en declarar: El presidente debe ser Laureano Gómez. El gobierno acogió alborozado o temeroso la noticia, y se apresuró a entregarle todas las posiciones directivas. En un momento, el doctor Luis Ignacio Andrade, socio comercial y político del señor Gómez, y antiguo gerente de *El Siglo,* quedó encargado de los ministerios de Gobierno y de Guerra. Es decir: a la cabeza del ejército, de la policía, nombrando los quince gobernadores de los departamentos, y a través de ellos, los novecientos alcaldes.

Primero, comenzó la violencia contra el congreso. El señor Laureano Gómez lo llenaba de injurias desde *El Siglo,* y su hijo, el joven Alvaro Gómez, representante en la cámara, organizó a la minoría conservadora con silbatos. En cuanto quiso hablar uno de los miembros de la dirección liberal, comenzó el silbido de la minoría que duró tres horas. Lo esencial era acabar con el parlamento.

Los liberales no perdieron la cabeza. Los debates continuaron. Había que recurrir, para estrangularlos, a mayor violencia. Una noche, en el momento en que hablaba uno de los jefes liberales de Boyacá, lo asesinaron en el sitio. Más de cien disparos se oyeron en breves minutos. Al lado de Jiménez, el representante asesinado, quedaba también en el terreno, herido de una herida que aún hace temer por su vida, Jorge Soto del Corral, antiguo rector de la Universidad y una de las más eminentes figuras del liberalismo colombiano.

Todo parecía indicar, y la investigación ha venido a confirmar, que los dos disparos mortales salieron de la pistola del general y representante conservador Amadeo Rodríguez. En

el banquete que se dió al señor Laureano Gómez para celebrar su proclamación como candidato a la presidencia, ocupaba uno de los puestos de honor, a su derecha, el general Amadeo Rodríguez. La chusma fascista gritaba: "Viva la pistola de Amadeo".

En las zonas rurales se adoptaron métodos de violencia, algunas de cuyas escenas no pueden publicarse. Se ha llegado a extremos de barbarie inenarrables. Las víctimas han sido principalmente campesinos y gentes de pequeñas ciudades en zonas predominantemente liberales. Incendiadas sus propiedades, deshonradas las mujeres, asesinados los padres, son millares los que han cruzado la frontera buscando en Venezuela un refugio. Sólo en una semana seis mil llegaron a la república hermana. El gobierno resolvió cerrar la frontera, y en los periódicos se han publicado despachos donde se dice que gentes que han tratado de cruzar el puente internacional, han sido abaleadas por la policía. En Bogotá se calcula hoy en 30,000 el número de refugiados políticos. Quiso el congreso, al principio de este desplazamiento colectivo, conservar al menos para los refugiados sus derechos políticos, introduciendo una reforma en la ley para que pudieran votar en un municipio distinto del señalado en su cédula electoral. El gobierno vetó la ley.

En el último mes, la táctica fué perfecta. Salían en la noche patrullas de policía a los campos, y reventaban tacos de dinamita, lanzaban tiros al aire. Al amanecer, se presentaban en las chozas de los campesinos atemorizados, y con el revólver les pedían la cédula electoral, ofreciéndoles al propio tiempo la oportunidad de inscribirse en el partido conservador. Muchos lo hicieron, y en el periódico *El Siglo* se han venido publicando listas de campesinos que "espontáneamente" piden se les inscriba en el censo del partido conservador. Así han salvado la vida.

En Cali, ciudad de unos 250 ó 300,000 habitantes, un grupo de liberales se había reunido para escuchar la palabra de un líder del partido, miembro del parlamento. Cuando el orador comenzó un período en que anunció iba a analizar la figura del señor Laureano Gómez, la policía invadió el salón y comenzó el alabaleo. Quedaron muertos veinticuatro concurrentes. El antiguo procurador general de la Nación, doctor Rafael Escallón, conservador, ha denunciado esta masacre como la más brutal registrada en la historia de Colombia.

El récord de muertos con que deja señalado su paso por la presidencia de Colombia el actual mandatario puede subir a unos diez mil. En su mayor parte son el producto de asaltos hechos por la policía convertida en tropa de choque del partido, en combinación con los capitanes del partido falangista del señor Laureano Gómez. Con el objeto de impresionar a los corresponsales de los diarios americanos, el señor Gómez decía en una entrevista a la United Press: "sólo en los últimos cuatro meses han matado cien policías: ¿cree usted que en alguna parte del mundo hayan sido asesinados una cantidad tan enorme de policías?" Los norteamericanos, que entienden que un policía es un sujeto que dirige la circulación urbana, no saben exactamente que la policía en Colombia ha estado enviando campesinos al otro mundo.

Al lado de los actos de violencia dirigidos directamente contra las personas, se iniciaron algunos simbólicos. Antes de que oficialmente se clausuraran las asambleas, ya la policía de choque había irrumpido cuando menos en tres de ellas, disolviéndolas; en Pasto se incendió el periódico liberal de la ciudad, *El Radio;* en muchas partes se volaron con dinamita los bustos de hombres notables del liberalismo: Santander, Olaya Herrera, Gaitán; en Medellín la casa liberal fué invadida y destruídos todos sus muebles. Del ministerio de Gobierno, unas veces por boca del mismo ministro, otras por la pluma del secretario, se notificó a *El Tiempo* de Bogotá que el gobierno no estaba dispuesto a tolerar críticas a la administración pública.

Contra la Corte Suprema de Justicia

La política cada vez más agresiva del gobierno hizo pensar a los liberales del congreso en la conveniencia de adelantar la fecha de las elecciones, aplazadas por una ley anterior. Dos razones movieron al liberalismo: no dejar tiempo al gobierno para que montara una maquinaria que acabara de destruir los organismos electorales, y acortar un período de violencias. Aprobada la ley, el gobierno la objetó. Negado el fundamento de las objeciones, se demandó la nueva ley ante la Corte Suprema. La Corte encontró que las objeciones del gobierno carecían de base legal, y la ley quedó en vigor. Esto dió pie para que el señor Laureano Gómez se desatara en una diatriba contra la Corte Suprema.

La Corte Suprema ha sido mirada en Colombia siempre con respeto. La circunstancia de no haberse doblegado al capricho del gobierno venía a señalarla ahora como blanco de futuras reacciones. El gobierno, por su parte, decidió ahogar en sangre la ley que no aceptaba.

La dictadura más veloz que se haya visto en América

Es difícil resumir los extremos a que se llegó entonces a una lucha sin cuartel. Por fin, el día 9 de noviembre último, a las dos y media de la tarde, el presidente del senado y el de la cámara de representantes se dirigieron al palacio del jefe del Estado para poner en sus manos una carta. La carta iba dirigida a él y al señor ministro de la guerra. Estaba firmada por el presidente del senado, y decía:

"Un grupo de miembros de la Cámara de representantes ha puesto en mi conocimiento su intención de proponer inmediatamente a esa corporación que, en aplicación del artículo 581 del Código de Procedimiento Penal, designe una comisión de su seno con el objeto de que inquiera la conducta del señor presidente de la república para el efecto de que la cámara decida si es el caso de ejercitar la atribución que a la misma corporación confiere el artículo 102 de la constitución nacional, o sea la de acusar, cuando hubiere justas causas, a ese alto funcionario ante el senado de la república. Como en algunos órganos de la prensa se han hecho claras amenazas contra el congreso de la república y contra las personas que lo integran para el caso de que los representantes resuelvan ejercitar las atribuciones que la constitución nacional les confiere en lo tocante a la materia indicada, he juzgado conveniente. . . solicitar de usted que pongan a la disposición del parlamento fuerza pública, en cantidad adecuada, para protegerlo y prestarle eficaz apoyo en el ejercicio de sus funciones, lo mismo que para proteger el acceso de los parlamentarios al recinto de sesiones y para garantizar la vida y la seguridad personal de cada uno de ellos".

El congreso, pues, se disponía a ejercer el más delicado de sus derechos, y el presidente quedaba formalmente notificado de que podría ser llamado por el juez que la constitución señala para rendir ante él cuenta de sus actos. Ningún mandatario en Colombia se ha rebelado contra esta obligación que

como cristiano y como caballero se obliga a cumplir cuando presta el juramento de cumplir las leyes, de respetar a los jueces, que es el comienzo mismo de su función presidencial.

Existía un antecedente cercano que era toda una lección de honradez civil. Del humildísimo hogar de una pobre lavandera de las vecindades de Medellín, un hijo del pueblo y del amor, por obra de su extraordinario talento literario, llegó a ocupar la presidencia de Colombia. Era don Marco Fidel Suárez. Siendo presidente, y muy pobre, alguna vez hubo de recurrir a un banco para empeñar sus sueldos. Aquella era prueba resplandeciente de que el pobre hombre no había aprovechado cincuenta años de vida pública —tres de ellos como presidente— para agarrar un centavo. Entonces era representante a la cámara el señor Laureano Gómez, quien descubrió el modestísimo préstamo que había hecho el señor Suárez para salir de apuros. Con formidable elocuencia Gómez pronunció entonces los discursos más violentos en que exhibía al señor Suárez humillando la grandeza de la república con su pobreza. El presidente no se esperó a que se le llamase a juicio. A pie, y acompañado apenas por un oficial del servicio, llegó a la cámara, de su espontánea iniciativa, y dió cuenta de sus actos. Quedó sin embargo tan dolorido, que a los pocos días se retiró voluntariamente de la presidencia. Apenas, meses después, escribió un alegato en su defensa. En su testamento político. Ya lo había llevado a la imprenta cuando algún listo hurtó las pruebas, que aparecieron en manos de su acusador, el señor Gómez. Gómez las publicó antes de que el viejo hubiera podido darse cuenta del hurto. El sarcasmo venía a sellar aquel proceso, que es un paso de tragedia esquiliana.

Esos incidentes nunca se han olvidado en Colombia, y mucho menos en el departamento y ciudad que son la cuna del actual dictador de Colombia. Aquel humilde mandatario, dió prueba de grandeza suma al entregarse con tan limpia candidez en manos de quienes estaban capacitados para iniciar un juicio contra él. ¿Cuál sería la actitud de uno de los hijos mimados de la más alta familia de esos contornos, nieto de un presidente que asistió a la fundación de la república?

He aquí la respuesta del presidente Mariano Ospina Pérez a la carta de los presidentes del congreso: cuando éstos habían caminado los doscientos pasos que van del capitolio al palacio

presidencial, alcanzaron a ver un cerco de tanques y cañones. Al llegar, los soldados les devolvieron con la noticia de que el presidente acababa de declarar el estado de sitio, y cerraba el parlamento. Los senadores y representantes, los secretarios y hasta las mecanógrafas eran sacados en ese momento por sargentos y tenientes. Sólo una vez en la historia de Colombia se había visto la disolución del congreso por la fuerza: en 1867. Como observaba el doctor Eduardo Santos, entonces la dictadura sólo duró cuatro semanas. Al cabo de las cuales, el flamante general se veía reducido a prisión, con una guardia de estudiantes, y tenía que comparecer ante el senado para que le juzgara. Se le condenó a dos años de cárcel, que se conmutaron por destierro.

Lo que siguió a este paso en que se llevaba de calle el presidente toda la organización democrática y civil de la república, y se resistía al juicio, tiene los caracteres de un acto hitleriano. Esa misma tarde, *El Espectador* en que se publicaba la carta de los presidentes de las cámaras era quemado en una gran hoguera. Los pocos ejemplares que alcanzaron a llegar a manos del público, eran arrebatados por la policía. Se le dieron como censores a *El Tiempo,* que durante cuarenta años de tradición libre se ha colocado entre los diarios respetados de toda América, dos jóvenes redactores de *El Siglo,* falangistas ambos, que habían formado parte de las camisas azules. *El Tiempo* hubo de publicar al día siguiente, en la misma columna en que por toda una vida siempre se habló con entera libertad y el más riguroso sentido de la responsabilidad, un editorial titulado: "¿Qué ha pasado en la luna o por la Luna?" Se trataba de una crónica escrita desde Nueva York por Carlos Dávila, cuando una mancha de sombra cubrió la luna. El periódico lo publicaba por considerarlo "de interés para los aficionados a la astronomía". En los días sucesivos, los dos censores, que de paso debían servir a los intereses comerciales del periódico del señor Laureano Gómez y del ministro de gobierno, procuraron y han seguido procurando que no salgan las noticias corrientes que publican los otros periódicos. Se trata de reducir a humilde hoja de noticias de segunda mano el primer diario de Colombia.

El movimiento contra la Corte Suprema de Justicia fué inmediato. Por un decreto se modificó el estatuto legal de esa corporación. Como es obvio, el presidente de la Corte y la

mayoría de los magistrados dirigieron una carta al presidente manifestándole que el decreto carecía de fundamentos legales. Esta carta no se conoció en un principio sino en hojas clandestinas. La imprenta en donde se imprimieron, fué allanada por la policía y clausurada. En seguida vino una carta del presidente notificando a los magistrados que el haber opinado sobre su decreto les incapacitaba como jueces para juzgarlo. Y con esta pedrada a la boca de los jueces, se declaró la dictadura superior a la justicia.

El doctor Eduardo Santos declaraba en una entrevista a un corresponsal norteamericano: "Si esto no es dictadura, que me digan a qué otra cosa se le puede dar ese nombre: el gobierno está ejerciendo, por encima de la constitución, los tres poderes: el ejecutivo, el legislativo y el judicial".

El doctor Santos no mencionó el cuarto poder: la prensa. Ni el quinto: la radio.

El *New York Times* publicó un editorial comentando estos hechos y diciendo: "la democracia de Colombia está en peligro". El embajador de Colombia en Washington se apresuró a redactar una carta en que declaraba: "Ninguno de estos hechos pone fin a la democracia en Colombia... nadie como el señor Laureano Gómez ha luchado en Colombia por las libertades públicas... nosotros esperamos que la prensa americana cambie de actitud y juzgue el caso de Colombia con moderación, buen sentido y simpatía... dígale usted a sus lectores, señor director del *New York Times,* que el gobierno actual de Colombia, lo mismo que el próximo, siempre mantendrá las relaciones más amistosas y cordiales con los Estados Unidos".

Este embajador, tres meses antes, estaba comprando armas en los Estados Unidos para organizar los actos que hemos reseñado. Y a tiempo de escribir la carta la embajada y el consulado andaban atareados para que el gobierno les dejara sacar quince mil revólveres para la policía...

Por su parte, el señor Laureano Gómez decía a los corresponsales norteamericanos: "Tan pronto como el congreso cambie de actitud, podrá volver a funcionar". En otras palabras: en Colombia no habrá Congreso sino el día en que haya un Congreso mío, conservador.

La dictadura en Colombia ha hecho en diez días lo que han tardado años en realizar dictadores más tenidos por tales en el mundo latinoamericano.

¿Hay falangismo en Colombia?

CUANDO el falangismo se inició en Colombia nadie lo tomó en serio. Un grupo de muchachos fanáticos, resueltos, poco normales, se reunía secretamente en las oficinas de *El Siglo.* Luego, comenzó a hacer apariciones públicas. Eran las camisas azules. Formaron la "Academia Caro", y tomaron la dirección de una revista mensual, la *Revista Colombiana,* que había fundado, y hasta entonces dirigido, Laureano Gómez. Se dedicaban números de homenaje a José Antonio y se hacía la apología de Hitler y Mussolini en términos encendidos. Luego, confió a ellos el señor Laureano Gómez la política internacional de *El Siglo,* que pasó a ser el periódico falangista más caracterizado de la América Latina. También era el diario en que podía apoyarse la embajada alemana. Aunque en años anteriores el señor Gómez había pronunciado unas conferencias violentas contra el Duce y contra el Führer, ahora, convertido a la escuela totalitaria, su periódico fué apologista de los dos dictadores, hasta que el establecimiento de la lista negra le hizo callar prudentemente. Se contentó entonces con la propaganda franquista.

El viaje de Ginés de Albareda, comisionado de la Falange española para organizar la falange extranjera en la América Latina, marca un momento culminante en la formación del falangismo en Colombia. Sobre esto se publicó una documentación muy completa en Colombia, que aparece compendiada en el libro de Allan Chase "Falange, the Axis secret army in the Americas" (G. P. Putnam's Sons, New York, 1943). Dos apartes del libro bastan para dar una idea:

Albareda funda la falange con el nombre de "Círculo Nacionalista Español", y se hacen asambleas en que se reunían sólo los falangistas y sus simpatizadores. "En una de estas reuniones, Albareda oyó de Laureano Gómez un discurso que produjo una ovación. Fué una oración apasionada que terminó con estas ardientes palabras: "España, marchando hacia adelante como defensor solitario de la cultura cristiana, ha asumido

la vanguardia de las naciones de occidente en la reconstrucción del imperio de la hispanidad, y en sus falanges inscribimos nuestros nombres con gozo indescriptible. Bendecimos a Dios porque nos ha permitido vivir en esta época de imprevistas transformaciones y porque podemos exclamar con un grito que sale de lo más profundo de nuestro sentimiento: ¡Arriba España, católica e imperial!"

Habla adelante el autor de un documento de 1940, tomado de los papeles que el entonces organizador de la falange, señor Roldán, tuvo que dejar en manos de la policía cubana. A ese documento, que es su informe oficial, pertenecen estas líneas: "El ciclo de conferencias que inicié aquí (en Colombia) tuve que suspenderlo por serias razones que existen en este país. La atmósfera política está cargada ahora, pues entre los propios conservadores ha habido discrepancias, debido a que algunos, entre ellos Laureano Gómez, quieren actitudes violentas o revolucionarias... Estos señores se han dirigido a nuestro glorioso caudillo, pidiendo ayuda para realizar en este país una revolución similar a la nuestra, y el caudillo les ha contestado que tendrán todo lo que desean tan pronto como termine nuestra guerra..."

Por los días en que así se organizaba y así pensaba la falange, *El Siglo* y sus directores de entonces, Laureano Gómez y José de la Vega, plantearon la cuestión de la defensa del hemisferio lo mismo en editoriales de *El Siglo* que en discursos en el senado. La tesis central era que, puestos a escoger entre Alemania y Estados Unidos, Colombia podría inclinarse de mejor grado a Alemania. Laureano Gómez decía en editorial de *El Siglo:* "Entre nosotros la reacción producida por el pacto anglosajón es muy distinta. Nuestros periodistas, los más cercanos al gobierno (se refiere a los liberales), se han apresurado a declarar que la vecindad del canal nos impone el deber de defenderlo y que si nosotros no lo hacemos lo harán los Estados Unidos, querámoslo o no. Es la entrega por adelantado y sin condiciones... El gobierno nacional está jugando con fuego. Cualquiera que sea el curso de los acontecimientos, y la voluntad entreguista de nuestros gobernantes, el partido conservador, que es media nación, se opondrá por todos los medios legales a esta vergüenza".

El otro director de *El Siglo* decía en el senado: "Se habla de los peligros que correría el canal de Panamá en caso de que

la guerra se extendiera al continente americano. ¡Y qué! Es nuestro acaso el canal? ¿No existen ciertos antecedentes que no inclinan el ánimo del patriota a un celo desmedido por una vía que se abrió a expensas de nuestra integridad? ¿Puede causarnos alarma o pesadumbre que mañana en un reparto de vencedores, pase la zona de que fuimos despojados al dominio de Inglaterra, del Japón, de la misma Alemania? Para los Estados Unidos la pérdida del canal sería una catástrofe sin precedentes. Para nosotros no, y eso es humano".

Esto se escribía cuando los directores de *El Siglo* expresaban su íntima convicción en el triunfo de Hitler, y cuando el diario y la revista no medían palabras para cantarle loas.

A las campañas de estas publicaciones se unía la del otro diario falangista del país *El Colombiano,* de Medellín, de que es propietario el cuñado del presidente Ospina Pérez.

Estas actitudes no despertaron temor en Colombia. El gobierno había sido muy explícito en su tesis de la defensa del canal, primero por espíritu de solidaridad continental; luego, porque quería tomar la bandera de la propia defensa continental en el sector correspondiente estratégicamente a Colombia, en vez de entregar bases a los Estados Unidos. El argumento de *El Siglo* era poner en balanza a Hitler y Roosevelt, para inclinarse al lado del primero.

La organización de las camisas azules parecía cosa tan extraña al país, y se tenía a sus miembros por muchachos de tan poco seso, que nadie les tomó en cuenta. Hoy, esos muchachos ocupan los ministerios y gobernaciones del gobierno dictatorial de Colombia. Fueron ellos quienes proclamaron la candidatura de Gómez al grito de "Dios, Bolívar y Gómez". Ellos quienes, para celebrar este triunfo, fueron en desfile de camisa azul, con la mano en alto, marchando entre doble fila de policías, desde el circo de toros hasta el palacio presidencial, a los acordes del himno franquista "Cara al Sol!".

La subida a la presidencia de Mariano Ospina Pérez, hace tres años, había marcado la conversión. Entonces, el embajador de España, que hasta la fecha había sido una figura de último orden, pasó a ser el centro de atracción en las reuniones oficiales. Con él se presentaba en el palacio presidencial del teatro Colón la familia reinante. El general Franco envió a su querido amigo el presidente Ospina la orden de Isabel la Católica.

Ahora, a un corresponsal de la United Press, el señor Laureano Gómez dijo: "La calumnia me presenta como falangista. Jamás he propiciado desfiles tipos totalitarios ni jamás he organizado tropas de choque, y cuando surgieron los llamados nacionalistas los combatí con toda tenacidad... No existen entre los partidos políticos colombianos discrepancias fundamentales en materia de política internacional. El gobierno conservador no variará la actitud de firme adhesión a los pactos internacionales y continuará siendo un entusiasta defensor del sistema regional panamericano... No habrá cambios en la orientación de las relaciones exteriores. El propósito principal en este campo será de carácter económico con el fin de facilitar el comercio internacional tanto con los Estados Unidos como con los países vecinos..."

En los últimos días, y un poco alarmado el señor Gómez por la manera como en la prensa de Estados Unidos se ha comentado su candidatura, ha ido más lejos aún. En una entrevista al corresponsal de la Associated Press, dijo: "que se propondría la eliminación de la autorización constitucional que permite las expropiaciones sin el pago de las mismas. En tanto tal provisión se mantenga, dijo él, los capitalistas extranjeros estarán reacios a invertir en este país. Mientras yo tenga influencia en el gobierno, añadió, los capitales extranjeros podrán entrar en el país con la seguridad de que no quedarán sujetos al temor de las expropiaciones".

El Comunismo en Colombia

La historia del comunismo en Colombia cobra trágica importancia por los sucesos del 9 de abril del año pasado, cuando reunida en Bogotá la Conferencia Panamericana, un sujeto desconocido asesinó a mediodía y en el centro de la ciudad al líder liberal doctor Jorge Eliécer Gaitán, y el pueblo enloquecido redujo a cenizas unas cuantas manzanas de Bogotá. La reacción inmediata en el mundo entero quedó retratada en tres palabras: Son los comunistas.

¿Qué había sido hasta entonces del comunismo? Una ínfima fracción de la extrema izquierda. En sus mejores días, alcanzó a tener dos sillas en el parlamento. Entonces, no tenía una sola. El liberalismo había incorporado en sus programas

las aspiraciones obreras, y Gaitán sobre todo, que fué el orador popular más encendido que conozca la historia de América, habían desalojado del juego al comunismo.

En realidad, la Conferencia Panamericana se reunía con un telón de sangre al fondo. Ya se habían producido matanzas en las provincias con la policía política, que desde el primer año de la administración de Ospina Pérez había montado el entonces ministro de gobierno, doctor Urdaneta Arbeláez. Pocos meses antes de reunirse la Conferencia, un nuevo ministro de gobierno, el doctor Juan Antonio Montalvo, había dicho que a sangre y fuego se acabaría con las protestas. Centenares de campesinos buscaban refugio en Venezuela. En Bogotá el ambiente era pesado. En tres años, los ministerios puestos bajo el control de los conservadores habían hecho purgas que dejaban en la calle a millares de empleados públicos. Los primeros refugiados de las provincias llegaban a Bogotá. Como organizador de la conferencia, el señor Laureano Gómez había eliminado de los programas de las fiestas todo lo que pudiera significar un regocijo para el pueblo. En la primera grande aventura de escándalos administrativos, se habían gastado millones en organizar fiestas para la alta clase social, en montar cabarets, en introducir champaña. Cuando los directores del instituto folklórico propusieron incluir un festival de danzas populares en el programa oficial, recibieron el más rudo rechazo por parte de Laureano Gómez. Todo esto creaba un ambiente que sólo modificó la mediación pacífica de Jorge Eliécer Gaitán.

Gaitán era un ídolo del pueblo. Se había identificado en sus discursos con las masas, y creado una mística auténtica. Jamás he sabido de una pasión popular semejante a la que él despertó. La última manifestación organizada por él fué para pedir al gobierno paz, y que terminasen la persecución, las matanzas en las provincias. No menos de cien mil personas se congregaron en silencio en el centro de Bogotá, y no se oyó sino la sacudida de los pañuelos. Ha sido, según dicen quienes lo vieron, el más patético espectáculo que nunca se vió en Bogotá. Ante la circunstancia de la reunión de la Conferencia Panamericana, Gaitán ordenó la tregua en la lucha política. El gobierno eliminó el nombre de Gaitán de los participantes en la Conferencia. Esto no modificó en nada la actitud de Gaitán. Insistió en crear ambiente de paz a la Conferencia. El 9 de

abril, cuando Gaitán fué asesinado, el levantamiento popular fué inmediato.

Los comunistas no hicieron sino explotar una situación local. En Bogotá había para esa fecha buen número de organizadores internacionales que tenían el mayor interés en provocar cualquier revuelta, y que vieron en el acto la oportunidad. Esto explica la aplicación de una técnica que nadie sospechaba en Bogotá, y para cuya aplicación bastó a los moscovitas dar unas cuantas instrucciones desde las radiodifusoras de que se posesionaron en el primer momento. Dentro de la confusión que se produjo entre un pueblo herido, martirizado, con su caudillo asesinado, un pueblo liberal, y los agentes comunistas que se infiltraron en sus filas, es imposible fijar las fronteras de las responsabilidades.

El señor Laureano Gómez, escondido en el ministerio de guerra, trató de convencer a los militares para que tomaran el poder y se hicieran cargo de la situación. No habiéndolo logrado, huyó a España. El gobierno facilitó esta fuga, pues el señor Gómez hubiera sido blanco de la ira popular. Durante diez y ocho meses fué así, en España, huésped dilecto, dilectísimo del general Franco. La única posibilidad de restablecer el orden la tenían en sus manos los liberales. Darío Echandía aceptó la responsabilidad de formar con Ospina un gobierno nacional. Se convinieron fórmulas de convivencia. El pueblo las aceptó esperanzado, las aceptó el liberalismo. Y con esas fórmulas se trabajó hasta el día en que el presidente, con una situación perfectamente estable, rompió la unión y entregó todos los puestos de acción a los más violentos falangistas. En seis meses, con ellos ha hecho el actual dictador de Colombia más que otros dictadores en muchos años.

El porvenir del comunismo en Colombia es hoy diferente. La reacción está creando el ambiente propicio a su reaparición.

Los conservadores han acudido al expediente de denunciar al partido liberal como un partido rojo. Como ha dicho el doctor Eduardo Santos, "el cargo que se nos hace en este sentido es de idéntica naturaleza al que cierta prensa de los Estados Unidos hizo al presidente Franklin D. Roosevelt, al secretario de estado señor Acheson, al señor Herbert Lehman". Ese liberalismo que hoy califican de rojo los del partido del señor Laureano Gómez para asaltar el poder, ha dado en diez y seis años de gobiernos suyos, el más alto ejemplo de demo-

cracia civil, de limpia y serena democracia, a la América Latina. Por sólo esos títulos, dos de sus presidentes han sido llamados a desempeñar funciones internacionales, como la primera delegación de la Unrra ante la América Latina y ante Europa, que correspondió presidir al doctor Eduardo Santos, y la dirección de la Unión Panamericana que se dió a Alberto Lleras Camargo. Porque representaba a un país democrático, el actual embajador en Washington, que entonces era amigo de la democracia, fué llamado a presidir la comisión preparatoria de las Naciones Unidas. "Yo me sentía entonces —suele aún decir él— el presidente del mundo". Quien ha sido más constante e impertinente en decir ahora que liberalismo es comunismo, el doctor Urdaneta Arbeláez, trabajó en todas las administraciones liberales de los dieciséis años, y las cubrió con un manto de elogios poniéndolas a los ojos del mundo como ejemplo de civismo y democracia. Todo lo cual no impide que ahora denuncie al liberalismo partido de Moscú. . .

La Iglesia

EN Colombia hubo durante el siglo XIX, y desde los días de Bolívar, las luchas entre clericales y anticlericales propias de esos tiempos. Durante muchos años tuvo la república que ir sometiendo al clero que por tres siglos había sido aliado natural de la monarquía española. Aquello unas veces se hizo con maña, otras con fuerza. En la segunda mitad del siglo se llegó a fórmulas de acuerdo, después de que se incorporaron al patrimonio nacional bienes de las iglesias y los conventos que hacían blanco a la iglesia de la crítica anticlerical. En este siglo, las relaciones entre la iglesia y el estado se han regulado por concordato. Han desaparecido los pretextos para una lucha entre la iglesia y el estado.

Durante los dieciséis años de gobierno liberales —de 1930 a 1946— el partido que se había mostrado anticlerical en el siglo pasado, dió pruebas de su más discreto respeto a la iglesia. Entre las dos potestades no hubo el más leve choque. La iglesia ha considerado estos años su edad de oro. No obtuvo ventajas ni privilegios especiales. Pudo desempeñar sus funciones espirituales. Pero no sufrió la exigencia que antes le habían hecho los conservadores de ser instrumento político en sus empresas de partido. Se sintió libre y responsable dentro de su órbita natural.

El arzobispo primado de Colombia, Monseñor Perdomo es quizás la figura más noble del clero latinoamericano en nuestro tiempo. Hombre sencillo, de profundo espíritu cristiano, patriota eximio, ha sido objeto de la más insidiosa campaña, dirigida por Laureano Gómez, quien busca la formación de un clero de acción intrépida, que sirva sumiso a sus campañas de partido. De hecho, ha nacido de acá un cisma de las más perturbadoras consecuencias para la paz colombiana.

La actitud de Laureano Gómez frente al arzobispo, queda pintada en estas palabras de un discurso que pronunció el doctor Darío Echandía: "todos recordamos cómo en una ocasión reciente y muy resonante el señor Gómez desconoció la jerarquía eclesiástica, arrcmetió contra los príncipes de la iglesia, desde el propio Sumo Pontífice y su representante en Colombia, e injurió y calumnió al santo arzobispo primado de nuestra república. E insinuó que la Santa Sede había firmado un pacto simoníaco y dijo en mi presencia y en presencia del entonces presidente de la república, doctor Alfonso López, que Monseñor Ismael Perdomo se había vendido al gobierno liberal por una suma de pesos: el auxilio destinado al embellecimiento de la catedral primada de Bogotá. Se trataba acaso de un furioso anticlerical, anticatólico, fuera del seno de la iglesia, que expresaba así su furia sectaria y su rencor contra la religión de Cristo y su Iglesia, irrespetando en esa forma a las personas constituídas en las más altas dignidades eclesiásticas y aun al propio jefe y cabeza suprema de la cristiandad? De ninguna manera. El señor Gómez nunca ha pretendido salirse del seno de la Iglesia Católica sino que como a él no le interesa la controversia de los principios, sino el ataque personal a los hombres en la lucha política, no vaciló en irrespetar, calumniar e injuriar a la jerarquía eclesiástica cuando, bajo el gobierno liberal del doctor Santos, la Santa Sede aceptó un concordato, como no había tampoco vacilado en irrespetarla cuando bajo un gobierno conservador el Ilustrísimo arzobispo Herrera Restrepo, no contó un día con las simpatías políticas de Gómez".

Ante el desbordamiento de la violencia provocado por los falangistas y el gobierno, a cuyo estímulo no eran extraños muchos curas de parroquias atraídos por el señuelo franquista, el arzobispo de Colombia, con un valor apostólico que sólo pueden apreciar justamente quienes hayan vivido la vida colombiana en los últimos años, pasó una circular que, entre otras

cosas, decía: "En vista de la gravedad de la situación actual, que depende fundamentalmente del abierto menosprecio de las Leyes Divinas, cometido algunas veces con sacrílego abuso, en nombre de la religión, ordenamos a todos los sacerdotes de nuestra jurisdicción.. . 2: Absténganse en absoluto de adelantar, fomentar o apoyar, directa o indirectamente, cualquier actividad encaminada a obtener por medio de la violencia o del fraude, el logro de determinados fines políticos, teniendo en cuenta que la Iglesia es la primera en condenar todo atentado contra los derechos y libertades del hombre, y que el fin, por bueno que sea, jamás puede justificar el uso de medios ilícitos. 3: Absténganse igualmente de exigir o aconsejar a personas afiliadas a determinado partido abjuraciones de errores, en el fuero externo. . . 4: En virtud del c. 2222 No. 1, conminamos con la pena de suspensión *a divinis ipso facto incurrenda,* a los sacerdotes que conscientemente se atrevieren a obrar en contra de lo dispuesto en los números 2 y 3 de esta circular".

Como es lógico, el señor Laureano Gómez, a través de su periódico y de la organización de su partido, ha ignorado esta circular. El señor Gómez ha mostrado siempre una familiaridad, quizás excesiva, con Dios. Como lo invocó el día en que pidió que su nombre se inscribiera en la falange española, la del imperio español, lo invoca ahora para colocarse por encima de la iglesia colombiana, y expresar la inmensa alegría que le produce el ver la hoguera en que arde Colombia. He aquí sus palabras:

"Yo bendigo a Dios mil y mil veces porque infundió en mi pecho este ardiente amor a la patria y permitió que mi mente se impregnara de una doctrina sublime cuyos altos principios apartan el espíritu de toda mira egoísta o apasionada. Alabo a Dios porque ha permitido que atraviese por entre las hogueras del rencor sin que mi corazón se contagie y porque se halla alegre sin sombras de venganza, limpio sin heces de amargura. Le ensalzo porque mi mente está serena y sabe cuál es el bien público que debe servir y el mal que debe ser conjurado. Necesitamos paz, felicidad del pueblo, prosperidad de los hogares y de los individuos, libertad generosa y magnífica, seguridad inviolable, fácil acceso a las riquezas de la tierra y a la conquista del bienestar y como suma de estas bienandanzas, la grandeza creciente de nuestra madre Colombia".

El partido liberal

EL partido liberal, para cualquiera que tenga ojos para ver y oídos para oír y sentido para contar, es el de la mayoría del pueblo colombiano. Es, eso sí, además, y por definición, partido de libre examen, y por consecuencia de escasa disciplina. Uno de sus conductores más eximios, dos veces presidente en estos dieciséis años, el doctor Alfonso López, ha hecho toda su carrera política a base de mantener una crítica acerba a todo cuanto piense o haga cualquiera otro de los jefes liberales. Lo mismo, el doctor Jorge Eliécer Gaitán, sin disputa la figura más popular en este siglo, y cuyo asesinato hace año y medio fué en realidad lo que definitivamente abrió el camino a la acción intrépida de la dictadura.

Hace tres años, el liberalismo se dividió con dos candidaturas de dos personalidades de relieves nada comunes: Gabriel Turbay y Jorge Eliécer Gaitán. Esta división aseguró el triunfo a la minoría conservadora. Pero puede decirse que al día siguiente de la derrota, el liberalismo, aleccionado, quedó unido de nuevo, y resuelto a volver al poder con sus mayorías disciplinadas.

La turbulenta oratoria de Gaitán hizo temer a muchos que el liberalismo perdiera su aplomo, y se fuera por un atajo de locuras demagógicas. Bajo este temor se inauguró el congreso de este año. La sorpresa fué grande, al ver que en medio de la violencia creada por el gobierno, de las ruinas que había dejado la revuelta de Bogotá, y aun de unos cuantos discursos insensatos, las mayorías liberales impusieron un programa de acción de la mayor responsabilidad. Frente a los problemas de orden constitucional y legal que iba ya suscitando la dictadura en ciernes, la posición liberal quedó siempre definida por una conciencia jurídica insuperable: la de Jorge Soto del Corral, de rancia familia colombiana, canciller y embajador, y a quien en toda la auténtica extensión de la palabra puede aplicarse el calificativo "decente" que parecía hecho a la medida de su gallarda juventud. En la noche en que la minoría dirigió el abaleo de los liberales, la puntería falangista envió a Soto del Corral, del congreso al hospital en donde todavía los médicos luchan por salvarle.

Carlos Lleras, el ministro de hacienda que sorteó las horas más críticas en los últimos años, y cuya autoridad han recono-

cido por igual todos los colombianos, era en el senado lo que Soto del Corral en la Cámara.

Y por encima de todos, por ser la persona escogida por el partido para próximo presidente, estaba Darío Echandía, a quien dos veces debía la república el no haber caído en el caos o en la dictadura. Echandía que ha ocupado los cargos de mayor responsabilidad: Ministro de gobierno, de relaciones, embajador en Roma, presidente en una situación de emergencia, es un hombre sencillo, erudito, el único humanista auténtico, quizás, que se vea hoy militando en las filas políticas. Como criterio jurídico, sus exposiciones son insuperables. Como exactitud en el manejo del idioma no hay quien le aventaje. Con ostensible insistencia el actual embajador de la dictadura en Washington le señalaba no hace seis meses como su candidato a la presidencia de la república.

Al frente del partido, Echandía no formuló sino rígidos programas de democracia civil, de vuelta a la justicia, de restablecimiento a un orden moral que la dictadura iba echando por tierra. A tiempo que su contendor en la lucha presidencial tiene hoy una guardia más grande que la del general Trujillo en Santo Domingo, Echandía se complace en salir por las calles a pie, con dos o tres amigos, y sin más arma que su sonrisa de una bondad e inteligencia, que me recuerda un poco a la de Nerhu, en su visita a Nueva York.

Dos días antes de las llamadas elecciones, el 25 de noviembre último, Echandía iba con unos cuantos amigos, caminando, así caminando, por el centro de la ciudad. A su lado iba Vicente, su hermano. Era un poco agresivo el paseo de este grupo desnudo de toda arma, cuando a diez cuadras los tanques guardiaban la casa del señor Laureano Gómez. La policía emboscada les sorprendió con una lluvia de balas. Vicente Echandía murió dos horas después. Tres personas más quedaron muertas. Darío Echandía se salvó, como decimos nosotros, por milagro.

El partido conservador

PARA desvanecer el cargo de falangista que se hace al conservativismo, se publica ahora el programa del partido que a mediados del siglo pasado presentó la fórmula de que "los conservadores forman un partido sosegado y reflexivo que estima

en más los resultados de la experiencia que las conclusiones especulativas de la teoría". En efecto, en uno de sus más recientes discursos, el señor Laureano Gómez hizo mofa de toda especulación moral, y mostró su decisión de afirmarse en los hechos políticos, siguiendo en esto el sentido realista de Maquiavelo. El conservador, por temperamento, no se detiene a pensar en problemas de mayorías. Heredó de la monarquía la idea de que hay un derecho divino para gobernar. Y cree sinceramente que ese derecho divino, es su derecho. Tiene un sentido profundo de la autoridad, cuando esa autoridad está en sus manos.

Pero, hecha a un lado la cuestión temperamental, el conservativismo ha trabajado con la democracia, ha hecho excelentes gobiernos, ha colaborado con el liberalismo en muchos momentos de unión nacional, y es un partido tradicional que sólo ahora ha venido a quedar dominado por la fracción falangista. En esto, influye demasiado lo que Milton Braker, corresponsal del *New York Times*, pudo ver a los ocho días de estar en Bogotá: Laureano Gómez es un personaje a quien sus seguidores no aman, sino que temen, y sus adversarios odian. El terror a Laureano Gómez hizo que el presidente Ospina se hiciera dictador y entregara a Gómez todos los recursos del gobierno, no obstante el intento de Gómez de desalojarlo, con una dictadura militar, el 10 de abril del año pasado.

La inmensa mayoría conservadora quiere la paz y el orden. Muchos, estiman más el orden que la libertad. Las frases que han acuñado los ministros de Ospina: "Vamos a gobernar hasta el año 2000", "No buscamos la paz sino la victoria", "Terminaremos con el desorden a sangre y fuego", son expresiones de políticos. Las gentes sensatas las oyen con descuento. Del efecto que produzcan en el pueblo, de cómo las entienden los policías, dan testimonio los acontecimientos últimos.

Dramatis Personae

PARADÓJICAMENTE, la cabeza visible de la dictadura en Colombia es un personaje de muy buena estampa, de cabellos de plata, sonrisa bondadosa y palabra suave. No es un millonario, como dicen los periódicos americanos, pero sí muy rico. Rico por herencia, por negocios en esferas puramente comer-

ciales. Ingeniero con título de los Estados Unidos. La política es en él una fuerza subterránea, una pasión no confesada. Por eso aparece en la escena como a pesar de. . . Como si le sacaran mal de su grado de la oficina de urbanismos en donde hace sus grandes negocios, para llevarle al senado, a los ministerios, a la presidencia. Su abuelo, que anduvo mezclado en la conspiración contra Bolívar, resultó asesinado. Entonces, su abuelo se sublevaba ante la idea de la dictadura. Hoy, el nieto, dice: "El genio tutelar del Libertador, cuyas enseñanzas han sido siempre norte de mi espíritu y estímulo de mis iniciativas, puede recibir una parte de victoria republicana". (Se refiere al comunicado en que se declara presidente de Colombia al señor Laureano Gómez).

La parte dramática en el presidente es su insensibilidad. Los millares de muertos y la destrucción de muchas pequeñas aldeas, no sólo no le conmueven, sino que no las advierte. Y por eso pudo dirigirse a todas las embajadas en el mundo, cuando cada día se anunciaban doscientos ó trescientos muertos y huían en desbandada de terror los campesinos, diciéndoles: Rectifiquen las noticias alarmantes: todo aquí se desarrolla tranquilamente, y el orden público permanece inalterable. Es curioso que este documento se produzca a raíz que el propio presidente había pedido autorización al consejo de estado para declarar el estado de sitio, fundándola en que la vida de los colombianos estaba sometida en varios departamentos a la mayor inseguridad. Pero aquí hay otro fenómeno que pertenece por completo al campo psiquiátrico. Uno de los caracteres fundamentales del presidente es su complejo de creerse un hombre perfecto. El ve en todo lo que hace una obra acabada de justicia, ecuanimidad y equilibrio. Su actitud, cuando no acepta que se le juzgue, es tan natural y sencilla, como cuando pasa esos desconcertantes comunicados en que dice que Colombia vive su vida normal de toda la vida. . . en medio de la hoguera dantesca en que se consumen sus riquezas y sus hombres.

Otro personaje importante es el ministro de gobierno y socio del señor Gómez, doctor Luis Ignacio Andrade. Tipo de provincia, inteligente, audaz, chabacano, de un lenguaje muy directo y folklórico en sus respuestas parlamentarias, ha dicho algunas cosas ahora, como ministro de gobierno, que han escandalizado a una prensa llena de urbanidad, como suele ser la prensa colombiana. Políticamente su filosofía media en-

tre el concepto realista de Maquiavelo, y la frase que Benavente pone en labios de Rubio: Lo que yo quiero es mandar. De ahí que dentro del gobierno dictatorial de esta irrupción falangista, se le vea jugando un poco el papel del Himler criollo.

El tercer personaje, es el ingeniero Laureano Gómez. Su estudio excede los límites de estas notas.

Qué es Colombia

¿QUÉ ha representado Colombia en el hemisferio? Creo que podría responderse sin vacilar: la democracia civil. En ciento treinta años de vida independiente no ha prosperado allí ninguna dictadura, han pasado por la presidencia más académicos, poetas, gramáticos, ingenieros, abogados, que militares. Y los pocos militares que han sido presidentes, lo han sido no por virtud de su espada sino de sus calificaciones civiles. Las guerras se hicieron en el siglo pasado por discusiones sobre temas jurídicos, cambios de la constitución. Los generales eran periodistas improvisados de militares. El único caudillo que se perfiló en la historia fué Mosquera, sobre cuya dictadura ya sabemos su destino. El asalto de Colombia por la reacción falangista tiene, pues, un sabor simbólico. Se ha querido herir a la democracia latinoamericana en lo más vivo.

Para nosotros la historia del general Santander sigue siendo la medida de lo que fué Colombia al nacer a la vida independiente, y de lo que ha sido hasta hoy por voluntad de su pueblo. Santander, que es un joven general —diez años más joven que Bolívar— organiza los ejércitos de la victoria y da con el Libertador la batalla final en Boyacá, el año de 1819. Tiene por delante la perspectiva guerrera que a todos atrae, y que empuja a casi todos los compañeros suyos de armas a seguir la guerra en los campos del Perú. El sabe que alguien tiene que privarse de aquella tentadora aventura, y entregarse a la organización civil de la república que acaba de nacer. Y deponiendo la espada, y con la frase de "Si las armas nos han dado independencia, las leyes nos darán libertad", se queda al frente del gobierno, realiza el plan de educación más ambicioso que se concibió y llevó a cabo en aquellos tiempos en la América Latina, organiza la hacienda pública —entre otras cosas para sostener la guerra de independencia que adelantaba

Bolívar en el Perú— y se coloca en el plano del más grande estadista de su tiempo. Cuando regresa Bolívar del Perú ya independiente toda la América, y asume la dictadura en Colombia, encuentra que las ideas civiles de Santander creaban un abismo entre los militares que pretendían un gobierno suyo absoluto y los colombianos que buscaban, sencillamente, libertad. Poco faltó para que Bolívar mismo pagara con su vida ese grande error de su carrera política. Desde entonces, se entendió muy bien en Colombia que si ni el propio libertador a quien se llamaba padre de la patria había podido ejercer la dictadura, cualquier intento hecho por otro caudillo sería rechazado por la conciencia civil nacional. Esa fué la lección secular de Santander.

Cuando desde *El Siglo* se comenzó, hace ya quince años a socavar esa conciencia civil, el primer blanco de los ataques, el blanco simbólico, fué Santander. Sus redactores escribieron libros tan procaces que no pudieron ser ni publicados ni vendidos en Colombia. Pero en el periódico se hablaba siempre del "mayor" Santander, se acumulaba con sistemática insistencia una concentración de palabras difamatorias para acostumbrar al pueblo a despreciar la más grande figura civil de Colombia. Gentes que ahora han venido a circular por el ministerio de educación y el de gobierno fueron panfletarios antisantanderistas. El propósito era claro: desfigurar el perfil de la república.

Logrará su intento la dictadura que hoy cierra en Colombia todos los canales de la expresión libre? ¿Se logrará formar en nuestra América, y trayendo idealmente la raya de Madrid, el nuevo eje que indique dónde se ha abierto el segundo frente contra las libertades? ¿En ese país que ha sido predilecto de las letras, se prolongaría una censura como la que hoy prohibe a *El Tiempo* publicar los poemas de Walt Whitman?

Dictadura no es una ficción jurídica. Es una situación humana. Es eso que hoy comienza a sentirse en Bogotá, donde el espía es ya la sirvienta, el amigo, el vecino, el que abre la carta, el que se roba las comunicaciones telefónicas, y donde basta la declaración de un testigo al gusto del gobierno, para que una persona vaya a la cárcel. Sorprende la policía en un café a un poeta —León de Greiff— dos periodistas —Jorge Zalamea y Alejandro Vallejo— y un abogado de los obreros —Montaña Cuéllar—, en charla fraternal, y los cuatro van a la cárcel, y



PICASSO. La espada se impone.



PICASSO. La libertad asesinada.

allá estarán. Los alcaldes son autorizados para que reformen los acuerdos de los cabildos. Novecientos pequeños dictadores de aldea! Asesinada ha sido la confianza que hacía amable, alegre, sabrosa la vida colombiana. Las aldeas que mil veces vestidas con banderitas de papel de fiesta para celebrar la inauguración de una escuela, reducidas hoy a un mantel de ceniza. Las plazas que se llenaban de un pueblo entusiasta y desprevenido, a oír los discursos de los hombres libres, y en donde resonaban vivas que iban hasta la cresta de los montes vecinos, son hoy cáscaras vacías por donde no circula sino el temor, y quizás un recuerdo que empaña los ojos: el de que allí, una vez, saltó, ardió gozosa como un cohete la palabra "¡Viva!"... Los caminitos de provincia, que eran acuarelas luminosas cuando por ellos bajaban al mercado los labriegos, son ahora venas por donde circula amargura, mujeres que van de luto, mozas que se mueven como sonámbulas en su nueva provincia del silencio. Ya se acabaron las banderas de tres colores y las horas en que daba gusto ver los trajes limpios de alegres zarazas.

Que así muera la democracia en Colombia es cosa que luego comprenderá el resto de América en lo que significa. Lo que se ha pisoteado tiene mucho que ver con los destinos del continente. Mucho nos costó en vidas y padecimientos ganar la independencia. Dios sabe lo que nos costará ahora ganar la libertad.

ELOGIO DE LA LEALTAD

Por *Manuel SANCHEZ SARTO*

INJUSTO sería dejarse llevar por la anécdota, en el juicio de un pueblo, y olvidar las categorías. Mi primer contacto —y el de un grupo de compañeros míos— con los Estados Unidos fué, en efecto, muy poco grato en recuerdos. A bordo de un barco holandés entramos en la rada de Nueva York en el rosado y ardiente atardecer del 1º de agosto de 1939: brillaban en rojo y cristal los altos edificios de Manhattan, y cientos de naves empequeñecían su grandeza en la inmensa bahía y se deslizaban silenciosas por delante de la estatua de la Libertad. Estaba anocheciendo cuando atracamos en los muelles de Hoboken, llenos de un vociferante gentío, emocionado con la espera de sus familiares de Europa: a nosotros —salvo un amigo extremeño— no nos esperaba nadie.

En una cabina del *Statendam* los funcionarios de inmigración despachaban con correcta agilidad los documentos de los recién llegados. Los últimos fuimos los emigrados españoles: en tránsito para México las autoridades consulares norteamericanas en París nos habían provisto con un visa válido para permanecer quince días en los Estados Unidos. Pero antes de abandonar el barco se nos comunicó la prohibición de entrar en Nueva York: a medianoche saldríamos hacia México, en un autobús de la *Greyhound*, con la admonición de no detenernos en ninguna población del camino. Y así ocurrió la partida, a pesar de nuestras respetuosas reclamaciones.

No fué directo el viaje: la compañía de transporte fué transfiriendo nuestro asendereado grupo a sus autobuses en ruta hacia el Oeste. Las suaves tierras de Pennsylvania, con sus pueblos homogéneos y brillantes; la gran unidad industrial de Pittsburgh; las tierras de Ohio fueron entrando por nuestros ojos, asombrados, como en un film velocísimo y fugaz. Tocamos, en la elegante Cleveland, meca de la música, la urbanizada ribera del lago Michigan, y resbalando por ella en una

noche centelleante de luces, cruzamos por Toledo, y en un amanecer brumoso hicimos nuestra primera parada en la terminal de Chicago. Apenas el tiempo para tomar un leve descanso, y luego, definitivamente, hacia el Sur.

Los treinta y seis españoles —unos cuantos profesionales, ancianos, mujeres y niños— ocupantes del coche, morían de cansancio. Cada dos horas deteníase el autobús y a toda prisa se atendía a los viajeros, mientras la sinfonola atacaba, en todas las paradas, el animado "Barrilito". Tres calurosos días habían colmado nuestro grupo de agotamiento e irritación: varios compañeros iban enfermos, algunos con los tobillos sangrantes. Llegando a San Luis Missouri resolvimos pernoctar allí, a toda costa: a las pocas horas el *Saint Louis Dispatch* publicaba una pintoresca relación de nuestro viaje: los españoles residentes nos envolvieron en su cordialidad: las autoridades guardaron un respetuoso silencio. Al día siguiente, repuestos ya, emprendíamos el viaje a la frontera mexicana por Dallas y San Antonio, hasta Nuevo Laredo, puerta de nuestra segunda patria.

"Y LA promesa, una vez hecha, hay que cumplirla", dijo Abraham Lincoln, en una famosa carta a Conkling, en 1863. No importa que, en nuestro caso, la lealtad norteamericana registrara un leve eclipse. Acaso el funcionario pensó que todos los españoles son comunistas, mientras no demuestren lo contrario; y los refugiados, aunque lo demuestren. "Por lo general —dice Alexis de Tocqueville— la ley deja a los funcionarios americanos mucho más libres que a los nuestros en el círculo que les traza para su funcionamiento, y aun sucede a veces que la mayoría les permite saber de él, y entonces, amparados por la opinión del mayor número y confiados en su apoyo, se atreven a hacer cosas ante las cuales los europeos, aunque acostumbrados al espectáculo de la arbitrariedad, quedan sorprendidos, formándose así ese medio de la libertad, hábitos que algún día podrían serle funestos". Pero ese y otros incidentes fronterizos no son sino la leve y coriácea envoltura de una inmensa y jugosa granada donde se apiñan, en una tradición que parece corta a los ojos europeos, los rubíes de una sarta tendida desde Jefferson hasta Franklin Delano Roosevelt, en medio de tremendas contradicciones. España, la auténtica España, es desconocida en América: los Estados Unidos tam-

bién, fuera y dentro. ¡Cuántos norteamericanos ignoran los ingredientes diversos que han perfilado su país, el más poderoso del mundo, como la máxima esperanza y el mayor enigma de nuestros tiempos! ¡Cuántos norteamericanos habrán olvidado hoy a Jefferson —"el político más distinguido de nuestra historia" según Lincoln— que pedía para todos los países "un poco de revolución cada veinte años", y en una carta a William S. Smith, de 13 de noviembre de 1787, afirmaba: "El árbol de la libertad debe refrescarse, de tiempo en tiempo, con la sangre de patriotas y tiranos!"

Ese miedo a los emigrados de una Europa en llamas, sentido por nuestro funcionario norteamericano, no es sino una variante de aquel otro temor que acuciaba a los Padres de la Independencia, justamente admirados y leídos con dilección y respeto —como la Biblia— por sus compatriotas. En la raíz del pensamiento constitucional de los Estados Unidos, junto a un limo hobbesiano y calvinista —el hombre contra el hombre; el hombre contra Dios— existe el miedo al hombre común, turbulento e incapaz de regenerarse a sí mismo, y mucho menos de gobernarse y gobernar a los demás. Y ello aun reconociéndose en el pueblo el origen de todo poder. En sus inicios, y a pesar de la brillante Declaración jeffersoniana, de 1774, la libertad no se identificaba con la democracia sino —como ha subrayado sagazmente Richard Hofstadter— con la propiedad. Charles Pinkey proponía que "nadie pudiera ser Presidente si no poseía, por lo menos, cien mil dólares. "Las riendas deben hallarse en manos de los hombres afortunados —decía Madison— para asegurarnos a un tiempo la aptitud y la estabilidad".

Pero, aun así, ¡qué clarividencia política la de los Fundadores! No aspiraban al imposible empeño de convertir los hombres impuros en ángeles: entonces no harían falta gobiernos. Se limitaban a contraponer intereses, a hacer transitable el foro político, a buscar un balance, un posible equilibrio capaz de asegurar el progreso. Ninguna plaga más terrible —decían— que la de un partido mayoritario, "la más peligrosa de las facciones" (Madison), porque "se comienza siendo demagogo y se termina convirtiéndose en tirano" (Hamilton). Sólo manteniendo una vibración de intereses (ambición contra ambición, equilibrio en el mando) podrá evitarse la ruina de los pueblos. En efecto: el más arduo problema no finca en dominar a los gobernados, sino en que los gobernantes se dominen a sí mismos. Cuando este principio falla —¡y ocurre tantas



Nueva York a mediados del siglo XVII.



La Casa Blanca en 1861.

veces!— la paz está en peligro. Por eso "la democracia —dice John Quincy Adams— nunca dura mucho. Pronto se gasta, se agota y se asesina a sí misma. Jamás existió una democracia que no acabara en el suicidio".

Alta misión arbitral, la de aquellos gobiernos. Para ejercerla necesitaban las manos libres y el camino político despejado: "Paz, comercio y amistad honesta con todas las naciones —pedía Jefferson—; alianzas perturbadoras, con ninguna", y mucho menos "encadenarnos, mediante nuevos tratados, con las discordias de Europa".

Todavía era Jefferson más respetuoso con las generaciones futuras, sobre las cuales no debían recaer las culpas, errores y gastos de la presente. "Han existido naciones, naciones civilizadas y cultas, donde se enseñaba que un padre tiene derecho a vender a su hijo como esclavo, a perpetuidad; donde se podía enajenar su cuerpo y su esfuerzo activo, conjuntamente, y *a fortiori* su esfuerzo, por separado, y consumir los frutos del mismo. Una nación donde se afirme un tal derecho fratricida puede considerarse autorizada para gravar con deuda pública y privada a sus *nati natorum, et qui nascentur ab illis*". Y no sólo sostenía —frente a Hamilton— "que no podía cargarse la posteridad con nuestras deudas, sino que moralmente estamos, nosotros mismos —decía—, obligados a pagarlas".

Un viaje a Europa, como Ministro en Francia durante los pródromos de la Revolución de 1789, le permitió vivir la miseria de Occidente y afianzar su fe en el Nuevo Mundo. Pero su posición mental no era la del historiador, fidelísimo en la crítica, pero desapasionado: en su correspondencia con Lafayette se atisba el "reformador" auténtico, que comparte la pitanza del labriego y quiere hacerla más sólida y jugosa, mediante una ponderada política. Desde 1800 administró su país durante dos períodos consecutivos: el mando templó su pasión y limitó sus afanes de reforma —tan vastos— a aquellos dos grandes capítulos, la abolición del mayorazgo y la libertad de conciencia, desde donde había de saltar el primitivo agrarismo de los Constituyentes hasta el camino real de la gran industrialización. Fué Jefferson el símbolo de lo hacedero, límite y medida de lo ideal.

Madison no compartía la opinión jeffersoniana y agrarista de que "los establecimientos bancarios son más peligrosos que los ejércitos permanentes". Acaso sea "la bolsa la sede ver-

dadera de la sensibilidad de las gentes". Pero "el verdadero principio del gobierno —decía Madison— es que el sistema debe ser completo en su estructura"; y así intentó "implantar normas en virtud de las cuales los intereses financieros del nuevo país se alinearan al lado del Gobierno", y consiguió aumentar la cuantía y amplitud de esos intereses. Tampoco coincidía con Jefferson en el concepto que el gran virginiano tenía de la Deuda pública. "Una Deuda pública, si no es excesiva, será para nosotros una bendición nacional, y un cemento poderoso para nuestra unión". Dos grandes hombres, y tan diversos: entre ellos la vibración, la vibración constructiva. Uno y otro enamorados de la lealtad: Jefferson cumplió siempre sus promesas, a amigos y adversarios, por igual. Para Madison la esencia de la Deuda pública es la promesa, y la confianza de que la obligación firmada será siempre rigurosamente cumplida.

Para nosotros europeos, acostumbrados a los ideales que abrasan y consumen sin resto, espectadores inermes del fratricidio político estéril, ignorantes del arte de los fecundos y honorables compromisos, los cincuenta primeros años de Independencia norteamericana serían el mejor de los seminarios y la más fructífera de las mesas redondas. En la lectura de sus clásicos —falta tiempo para meditación— comprenderíamos la razón del gran progreso de ese pueblo, y hallaríamos el camino para disculpar algunas de sus aberraciones, que han plantado en nuestro seno más de un penetrante dolor.

¿Quién hubiera podido suponer viable la tesis del italiano Genovesi, cuando, en 1796, vaticinaba que Europa vendría a ser, andando el tiempo, como una colonia de América? Ochenta mil inmigrantes y un millón de ingleses, tan sólo, componían con los indios nativos la población norteamericana en los días de Franklin, y, sin embargo, ofrecían ya la materia prima para una gran nación. Una nación de sangre inglesa, a la cual rendían los metropolitanos de Londres, en medio de todos los horrores de la guerra de Independencia, el homenaje de la lealtad. Recordaba en 1928 Roberto Michels la oración parlamentaria de Pitt el Viejo, rechazando con enojo la idea de emplear indios, como tropas auxiliares, contra los insurgentes norteamericanos: "Es infame —afirmaba— lanzar a los caníbales contra nuestros compatriotas, y hostigar a los salvajes sin fe contra nuestros hermanos protestantes. "Acaso Andrew Jackson, preso y

mutilado a los catorce años por los soldados británicos, hubiese podido exhibir clamorosamente su anécdota: pero ahí quedó, para siempre, la categoría.

Ephraim Douglas Adams ha señalado como caracteres sólidos del pueblo norteamericano el nacionalismo, el antiesclavismo, la predestinación, la religión de la democracia. Fácil tarea sería la de patentizar con textos y acciones que tales principios no han sido realidades desde la Declaración de la Independencia, sino fruto de penosas disputas, reñidas no sólo en las Cámaras y en las tribunas populares sino por los campos de batalla, en ocasiones con grave peligro de que se perdiera el bien más preciado: la Unión. Por entre todos esos principios corre como un hilo firme la fe en el futuro, y el optimismo en la economía y en la vida. Las crisis ideológicas desde mediados del siglo XIX han sido de hondísimo calado, pero reflejaron siempre con claridad los cambiantes anhelos históricos de un pueblo en lucha por el dominio de sus recursos naturales, y por su integración nacional. El gran ciclo no se ha cerrado aún, ni mucho menos, pero no es propósito de este breve ensayo agotar un tema centenario, sino abrir una tímida ventana de historia para orear el panorama actual.

Con Abraham Lincoln se inaugura el gran *slogan* democrático del libre acceso del ciudadano simple a los más altos destinos, una idea cara a los norteamericanos de ayer y de hoy. Divinizado, en la opinión del hombre simple, como el autor de la Carta de Emancipación, de 1º de enero de 1861, Lincoln nunca sintió, en lo hondo, el problema del esclavismo. Quizás vió el mal trato de los negros "y se mordió los labios", pero sopesando, a lo largo de su carrera, los pros y contras de cualquier decisión comprometedora, llevó toda la fuerza de su lógica poderosa al único objetivo de su lealtad política: la causa de la Unión. Era en definitiva el hombre blanco y su aptitud para la competencia y el éxito —en un campo donde él, el propio Lincoln, aparecía como protagonista— lo que atraía su enorme capacidad política de conciliación y control; en el *perpetuum mobile* de su evolución estelar, pensaba siempre en sumar incrementos, por pequeños que fueran, para la consolidación y robustez de su partido, el republicano: para restañar también la Unión, rota por las luchas secesionistas.

A veces plantea el problema con términos patéticos como cuando dice: "¿Es posible que quien aborrece la opresión de los negros, pueda consentir en la degradación de las gentes blan-

cas? ¡Qué de prisa vamos por el camino de la degeneración! Como nación empezamos declarando la 'igualdad fundamental de todos los hombres', pero en realidad habríamos de leer: 'de todos los hombres, salvo los negros'; y aun podríamos agregar: 'excepto los extranjeros y los católicos'. Si llegáramos a tal extremo, preferiría emigrar a un país donde no se presumiera de amar la libertad —a Rusia, por ejemplo, donde el despotismo se halla en toda su pureza, sin aleación de hipocresía". Movido por esa apasionada lealtad a la Constitución escrita, afirmaba —con renovado acento jeffersoniano— que "cualquier pueblo con capacidad e inclinación tiene derecho a sublevarse y derrocar su gobierno, y a instituir otro nuevo, más adecuado. He aquí el derecho más valioso y sagrado: un derecho —tenemos fe y esperanza en ello— capaz de liberar al mundo". Es la misma pasión que enciende las "Hojas de Hierba" del poeta Walt Whitman.

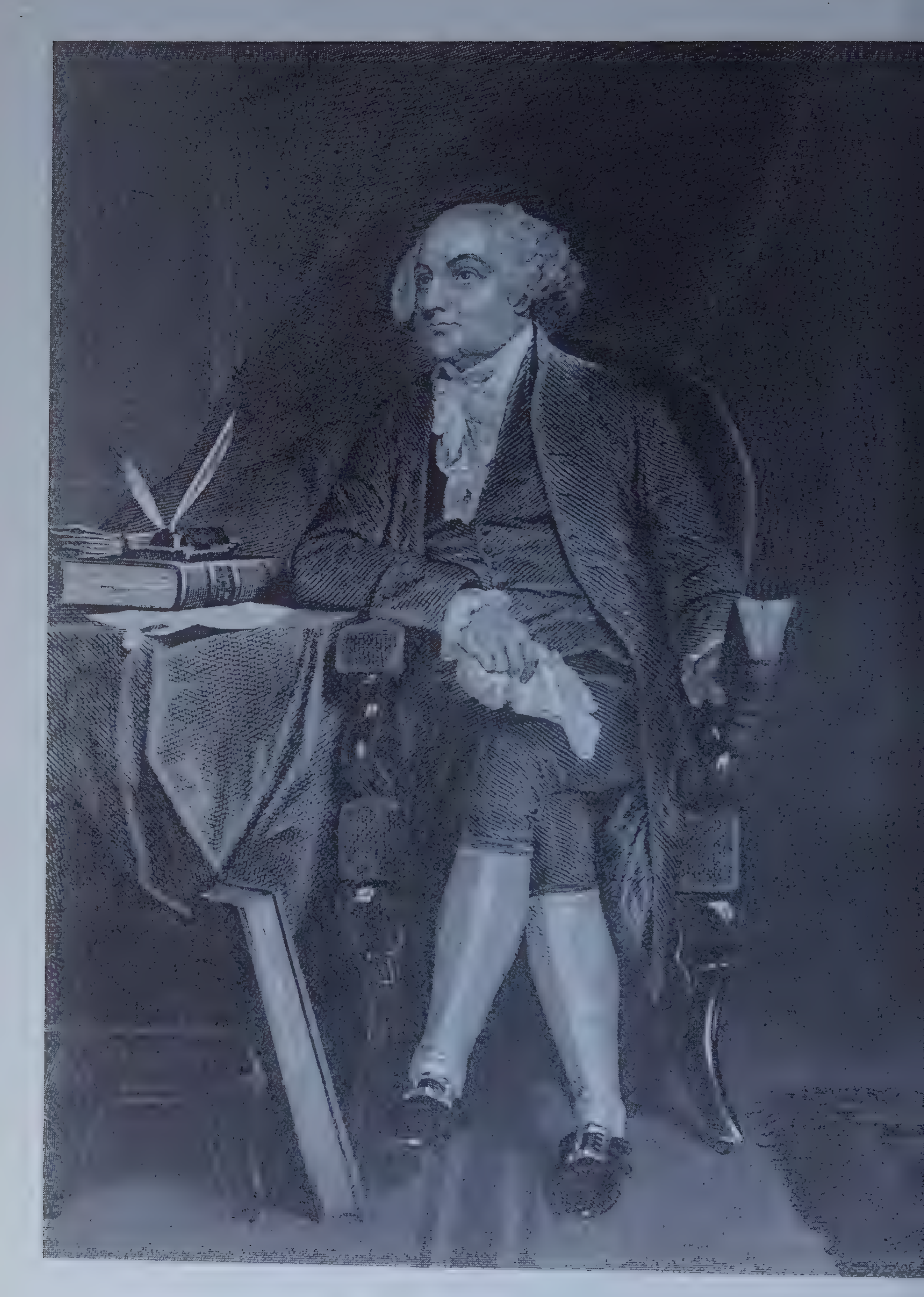
Inconsistencias sin cuenta podrían advertirse en los fulgurantes avances de Lincoln hasta la Presidencia. Nunca pretendió guiar los acontecimientos, pero con fina sensibilidad ocupó el centro de su agitado ambiente y jamás fué un político a la deriva, sino un aventajado navegante entre las sirtes de su tiempo. Llegado a la meta última de su empeño, la Casa Blanca, no conoció la intoxicación del poder: calmadas ya y satisfechas, sus ambiciones, empezó a sentir agonías más hondas, por debajo de esos superficiales juegos de ajedrecismo político. Pero ya era tarde para iniciar etapas nuevas: en plena madurez la bala criminal de Booth segó su vida antes de que conociera la senda del descenso.

Cuando un país empieza a sentir en sus entrañas el parto de una nueva economía, la política se ensucia y envilece. Explota la crisis de alumbramiento y brota, con la nueva y promisora criatura, la más extraña flora de corrupción y cinismo. Dos cosas pueden ocurrir entonces: o las fuerzas derivan hacia una sorda e ineficiente maldad, no exenta de mojigatería, o se apunta hacia anchos objetivos sin que importe un bledo el precio y la crueldad del avance.

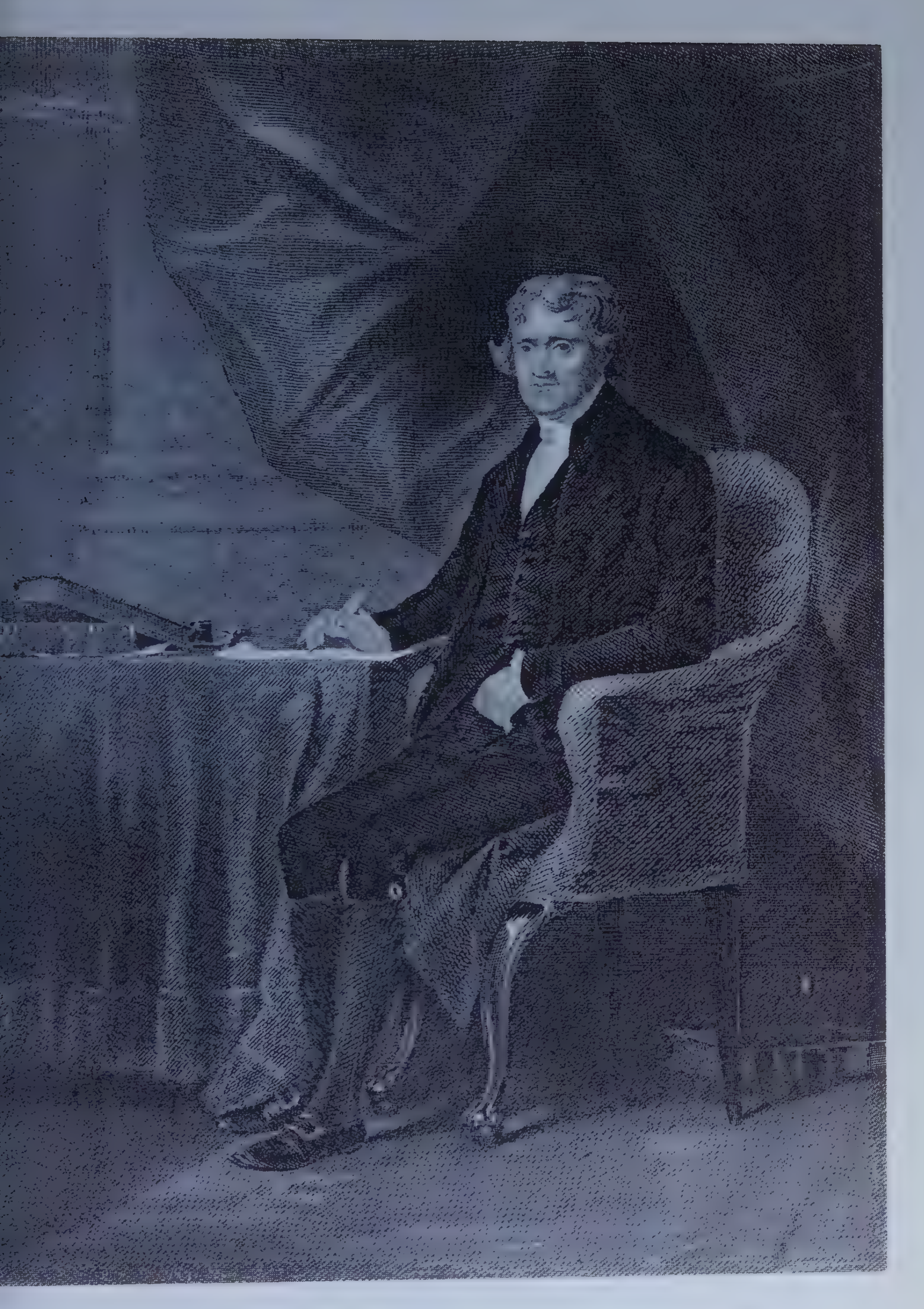
La oportunidad abierta al hombre común hacia la más alta magistratura política se convierte, ahora, en la grande e incruenta revolución industrial norteamericana. En esa concu-



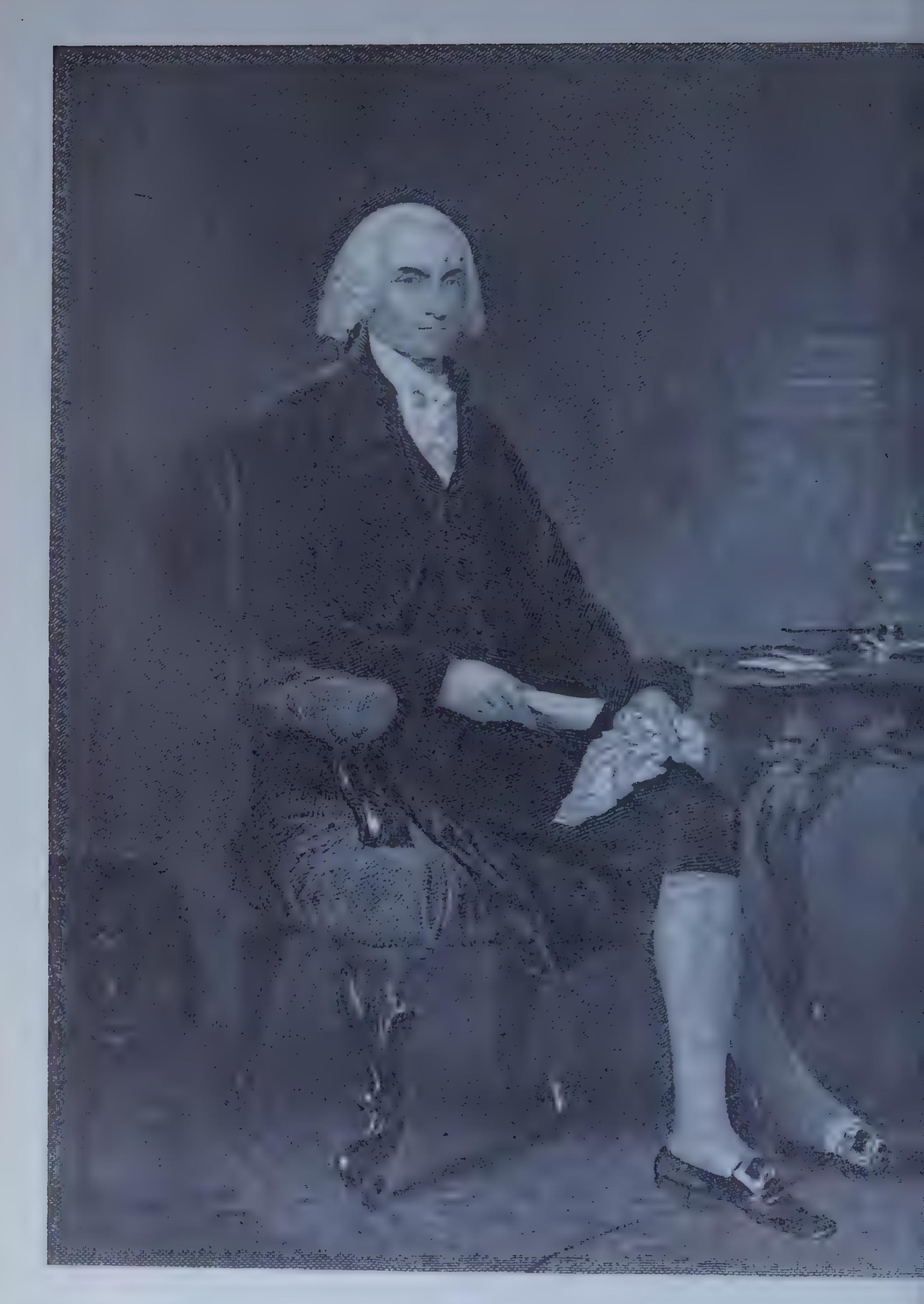
Washington.



Adams.



Jefferson.



Madison.



Lincoln.



Lincoln soñando. Caricatura de la época.

rrencia despiadada y vigorosa, cada hombre activo —en un escenario darwiniano donde muchos sucumben y otros se sostienen a flote sobre un leño de maldad e impudicia— es un constructor inconsciente de la grandeza cercana de su país. Cada uno fía sólo en la fuerza de sus brazos; ni se da ni se pide clemencia. De ese crisol puede salir el progreso limpio o la quiebra fraudulenta. Pero los Estados Unidos tienen la fortuna de contar —perla rara— con un elenco de hombres honestos, pocos, pero la sal del mundo: figuras como el modesto Cleveland, celoso de lograr con su veto el *fair play* en esa gigantesca competencia. El sentido de responsabilidad colectiva del ciudadano se ahila hasta el límite de ruptura; pero está sana y robusta la conciencia del vigor personal, y de la suma inmensa resulta —¿para siempre?— la potencialidad industrial y financiera de los Estados Unidos.

La prosperidad —también lo decía Tocqueville— refuerza y consolida el sentimiento nacional, como la ruina de la guerra civil la había debilitado. El patriotismo se identifica con las virtudes económicas, ejemplificadas por el éxito en los negocios: Norteamérica empieza a ver el cuadro principal de las migraciones mundiales.

Los colonos de Jamestown, en 1606, y los *Peregrinos* de 1619 apenas si podían imaginar que sus pequeñas comunidades emigrantes vendrían a ensancharse con proporciones tan gigantescas durante el siglo XIX. Desde julio de 1819 a julio de 1910 entraron en los Estados Unidos 24.5 millones de europeos, 63% procedentes de los países nórdicos y norteoccidentales del Viejo Mundo, 37% del sur y este de Europa. La gran corriente inmigratoria coincidió con el período tenido desde 1870 a la primera década del presente siglo. Estimulada esa inmigración poderosa para infundir sobre todo savia nueva al *old stock* agrario, en realidad y por reflejo del progreso urbanístico e industrial, el incremento ha beneficiado a las grandes ciudades, sobre todo en el cuadrilátero del Noreste y en las etapas terminales de la marcha hacia Occidente. Una de las máximas hazañas norteamericanas ha consistido en incorporar plenamente esa gran masa a la gran fábrica nacional y a la conciencia del país: en la tarea de hacer sentir a los inmigrantes y aun a los extranjeros, las simpatías y antipatías de la población estadounidense

se ha logrado un sorprendente nivel de homogeneidad, gracias sobre todo a la acción de los partidos políticos.

Los hombres de vieja cepa y los recién venidos —incorporados a la lealtad nacional— construyen y remachan la estructura de un orden nuevo. Y comienza ahora, en una nueva etapa la tarea, tan ancha como las lejanas fronteras del país, de defender esta nueva ciudadela contra peligros efectivos o presuntos, cualquier reforma es denunciada como antipatriótica. El derecho de huelga, tímidamente defendido por Lincoln, se considera como una traición; las uniones sindicales, repudiadas como una manifestación extranjeriza, se estiman contrarias a la pureza de los principios americanos.

Símbolo de esa época, *fin de siècle,* es Theodore Roosevelt. Su lema es: "acción", comparecencia en todo lugar donde uno pueda ser alguien. Es el *rough rider* que atraviesa la trocha cubana y da muerte, con sus propias manos, a un soldadito español; los *cow-boys* de su hacienda, diestros en la cabalgada, certeros en el disparo, pueden dar cuenta de un crecido número de manifestantes. Y así se defiende con fervor de cruzado, e idolatría militar, la integridad de un orden nuevo, que ve en el éxito la medida del patriotismo. Una lealtad tan aguda y exclusiva que casi, casi, es tangente al racismo. Un empuje vibrante que, apoyado en el *big stick,* iniciará otra era nueva: la de la expansión continental, tenue hasta entonces, dotada ahora de nervio y de programa. Un país que pisa fuerte, con las palabras de Stephen Decatur: *"Right or wrong, my country"*.

"No hay cosa más extraña que ver con qué especie de ardor febril persiguen los americanos el bienestar y cómo se muestran incesantemente atormentados por un vago temor de no haber escogido el camino más corto que puede conducirlos a él". Ese ardimiento a que Tocqueville se refiere estaba asordinado, cuando él escribió. "Llega el séptimo día de la semana, en los Estados Unidos, y la vida comercial e industrial de la nación queda en suspenso. . .; cada ciudadano, rodeado de su familia se dirige al templo. . .; vuelto a su habitación no se le ve correr a los registros de su negocio sino que se refugia en las Escrituras". "En América —entonces— es la religión un mundo aparte, en donde el clérigo reina, pero de donde tiene buen cuidado de no salir nunca: dentro de sus límites él guía las inteligencias; fuera, deja a los hombres entregados a sí mismos. . . No he visto país en donde el cristianismo esté menos rodeado de fór-

mulas... ni tampoco donde presente ideas más puras, simples y generales al espíritu humano". Y si las comuniones muestran a los fieles el otro mundo, nunca les prohiben que busquen el bienestar en éste.

Vivir y dejar vivir, lema de una época, aún cercana, simbolizada por ese Tío Sam, paternalizado en la figura de Lincoln. Lealtad a las instituciones que hicieron progresivo a un país, y cuyas esencias quiso comunicar al mundo de la primera Postguerra el calvinista Wilson. Filosofía de la prosperidad contabilizada y eficiente, en el Hoover de la primera época, la de la economía sin crisis. Y luego con la depresión de 1929, el signo de la duda y el fallido intento de superar tan hondo trastorno con el instrumental ya caduco del liberalismo.

Luego, la era rooseveltiana, magnífico intento encaminado a buscar —con una interpretación nueva de la lealtad— una solución a la gran crisis con instrumental nuevo, reconstruyendo la planta industrial, concurriendo el Estado a llenar las tremendas lagunas de la empresa privada, convirtiendo un país reducido al tercio de su ingreso nacional, en la nación más poderosa del mundo, acreedora de todas, incluso de su vieja y decaída metrópoli. Haciendo sobre todo el milagro de potenciar con un subido exponente su ingreso colectivo, en plena guerra, y abriendo sus arcas a los países devastados en una dudosa aventura financiera cuyo mejor saldo esperado puede ser el logro de la paz.

Experimento grandioso y reiterado, sin contemplar la ceniza del gasto, que queda atrás. ¿Cómo se medirá esa lealtad con otras grandes lealtades? Murió Franklin Delano Roosevelt, el tullido poderoso y entusiasta. "La única cosa que tenemos que temer es el miedo mismo". Miedo del gigante, de los gigantes sin ojos para los pigmeos, vivos y anhelantes como ellos.

LA fuerza de su técnica, la energía de sus inteligencias, el prestigio de su tradición aseguran a los Estados Unidos, por dentro, una vitalidad inmensa, cósmica, incontrastable. Pero ¿cuáles serán sus efectos externos?

En el lejano estío de un año más feliz que los presentes visité en el Pirineo francés el grandioso circo de Gavarnie, descrito por Hipólito Taine. Brillaban en lo alto las nieves de la Brecha de Rolando y del Casco de Marboré, cegadoras al sol de la tarde. Desde arriba, las recias corrientes de la cas-

cada se ensanchaban sin ruido y, formando velos levísimos, ondulados por el viento, caían en polvo de nube frente a las azules murallas del circo, hasta las suaves praderas del fondo, ocultas ya por un manto de bruma violeta. La fuerza de ese gigante no se mostraba en pavorosos estruendos: era el vigor silente, alentador para un hombrecillo que, en la hondonada, no sentía miedo: ese miedo que suele sentirse frente a otras cataratas más retumbantes y agresivas.

HACE pocas semanas, en la Universidad de Columbia, recibió Pandit Jawaharlal Nehru su investidura de Doctor *honoris causa.* En su solemne oración recordaba que ningún pueblo, ni los más potentes, tiene derecho a enorgullecerse de sus hazañas. En el mejor de los casos el mundo actual no ha producido sino una mal contada decena de hombres excepcionales; y en cambio, como contrapartida, ha dado prueba de su incultura no pudiendo evitar dos guerras mundiales, y la amenaza de una tercera.

Volvamos el rostro y el recuerdo a los grandes creadores de pueblos, en este Continente y en el resto del mundo. No con la romántica nostalgia de una perdida empresa, sino con la esperanza de hallar, mediante un común y bien conjugado esfuerzo, la vía para el bienestar de todos. En ese riesgo y ventura lleva, debe llevar Norteamérica una participación muy crecida: en ella puede ligar sus bellas tradiciones de lealtad, frente a países pequeños y aún desventurados, pero respetables. Y puede ganar así, sin adversario, la mejor batalla, recordando las sentencias de Emerson: "Deseo ver en América el país benefactor como nunca hubo otro. . . Espero que, andando el tiempo, tenga el orgullo de ser una nación de servidores, y no de servidos".

ASISTIMOS ahora a una nueva y gran parada del anhelo de lealtad, tan dilecto a los pensadores y grandes políticos norteamericanos. Los Estados Unidos han escalado las alturas de un envidiable nivel de vida para extensos sectores de su población; y no sólo han afianzado una prosperidad a prueba de guerra, sino que han convertido esta plaga en acelerador de sus velocidades de progreso. En 1929 se cifraba el ingreso nacional norteamericano en 87,400 millones de dólares; en el

presente año, en 225,000; la producción actual es un 65 por ciento más alta que en 1929; en lugar de 48 millones de personas ocupadas, trabajan, hoy, 58; en el ingreso nacional la participación de los empresarios es 36 veces mayor que en 1929, pero la de los asalariados —la zona más ancha y sólida de la prosperidad— ha registrado un incremento de 165 por ciento, lo que se explica bien a las claras por el hecho de que en 1929 la remuneración promedia, por hombre-hora, era en Norteamérica de 56 centavos de dólar, y en el año actual, de 1.37. Afirman los conocedores que "si más gente, con una jornada más corta, produce más por individuo, gana más y ahorra cantidades más altas", es razonable pensar en la solidez del sistema económico norteamericano, no siendo de temer una depresión y, mucho menos, un colapso.

Se explica, así, la sedienta tenacidad con que los norteamericanos han buscado las fuentes de esa juventud eterna; se explica, también, el empeño de rodear tan envidiable ciudadela con un sistema defensivo —*à la Vauban*— en cuyas casamatas, fosos y torres de ángulo montarán la guardia, con armas, técnica y dinero norteamericanos, los pueblos que comparten el temor al potencial y gigantesco enemigo.

La lealtad a la democracia económica se predica en todos los rincones del país. Cuatro pilares aseguran la firmeza del sistema: la libertad de empresa, el acceso libre a cualquier dignidad pública, la libre disposición del ingreso, y... la lealtad a los compromisos, privados e internacionales. Así se expresa, en un sugestivo boletín de información, a los individuos de las fuerzas armadas norteamericanas, la Secretaría de Defensa. Y si los tres primeros principios integran la arquitectura del sistema, sólo el cuarto —a mi juicio— puede llenarlo de vida y justificar la máxima esperanza de la humanidad.

No es floja la tarea, para Norteamérica. Sus defensas exteriores ya no están en el Caribe, en Hawaii, en el Canal de Panamá. Se hallan en el Elba, en El Pireo, en la Arabia saudita, en el Tibet, en Tokio —¿y en Formosa? Sus *glacis* son tierras calcinadas por la última guerra, imperios en ocaso, países infradesarrollados en su economía, zonas polémicas, diminutos paraísos en peligro de infierno. A todos ellos tienen que llegar, en una pareja lluvia de bienestar y medios de defensa, la ventura y madurez política de la democracia americana y sus gigantescos excedentes de alimentos y de *know-how* técnico: a todos en un trueque universal, cuya contraprestación

no será sólo el pago de los caudales invertidos, sino, en lugar primerísimo, la lealtad al sistema democrático norteamericano.

Grave empeño, el de los Estados Unidos, y, sobre todo, el de Truman y sus principales colaboradores civiles: Acheson, Brannan, Hofman, MacLoy. Más arduo aún si se piensa en que esa lealtad a la democracia tiene que lograrse siguiendo el sendero de otra lealtad: la que se debe a las instituciones políticas y parlamentarias que funcionan bajo el pabellón de las barras y las estrellas. El sistema norteamericano de los dos partidos —demócrata y republicano— se halla reblandecido en el centro por un copioso y hábil grupo de demócratas de los Estados del Sur, que ha torpedeado con tácticas dilatorias, críticas frontales y votaciones adversas muchas iniciativas progresistas, durante el primer período de sesiones, recién terminado, del 81º Congreso de la Unión.

Ancha y difícil tarea la de Truman y sus abanderados. Hoy los grandes programas y las decisiones cruciales no se adoptan ya, con sigilo diplomático, en el rincón, junto a la chimenea, del Primer Mandatario. Cada embrión de iniciativa, cada declaración inocente es, a los pocos minutos, pasto de la opinión del país y del mundo; la devanan los periodistas, la contrastan los técnicos, la miran, desde todos los ángulos y luces, diez mil asociaciones empeñadas en asegurar el bienestar de sus compatriotas y del mundo entero.

Pero nadie, nadie puede sustraerse a esa preocupación por la lealtad a los principios. En ese inmenso crisol de crisis, donde minerales, fundentes y escorias se revuelven en un trágico hervor, busca prestamente salida, al rojo blanco, el metal virgen de un inextinguible anhelo de honestidad. Acheson reconoce y mantiene relaciones diplomáticas con Gobiernos *de facto* surgidos de un pronunciamiento militar, "porque vivimos en un mismo planeta y tenemos que hacer negocios con todo el mundo" (discurso de 19 de septiembre ante la Sociedad Panamericana de Nueva York); pero "una embajada en un país no significa aprobación a su Gobierno"; "sólo acogemos con beneplácito y estimulamos un cambio cuando se dirige hacia la libertad y la democracia... y deploramos la acción de cualquier grupo cuando antepone su juicio al del electorado". Es la misma lealtad a los principios —¡algo queda!— que preside la política del Gobierno norteamericano frente a Franco, sentenciado sin apelación por las Naciones Unidas e inha-

bilitado por ellas para el ejercicio de la convivencia democrática.

Crecen los armamentos de los dos gigantes en forma tal que de su estruendoso encuentro sólo puede salir —como ha dicho el general Rómulo en la Universidad de Notre-Dame— la ruina total y común de la cultura, el "colapso del derecho". Pero el derecho existe, aunque sólo sea en palabras: y mientras su prestigio sea —por debajo de una conveniencia mal entendida— la obsesión de los pueblos y el leal sentir de unos cuantos estadistas, pensaremos en la posibilidad de un renacimiento en el sentido de la bella tradición jeffersoniana.

DECLARACION DE INDEPENDENCIA DE LOS ESTADOS UNIDOS.—FACS
LE DEL DOCUMENTO ORIGINAL MANUSCRITO POR JEFFERSON.

A Declaration by the Representatives of the UNITED STATE
OF AMERICA, in General Congress assembled.

When in the course of human events it becomes necessary for ~~a~~ one peo
dissolve the political bands which have connected them with ~~another~~ another, and to
~~[illegible]~~
-sume among the powers of the earth the ~~equal & independant~~ separate and equal station
which the laws of nature & of nature's god entitle them, a decent resp
to the opinions of mankind requires that they should declare the caus
which impel them to ~~the change~~ the separation.

We hold these truths to be ~~sacred & undeniable~~ self-evident; that all men
created equal ~~& independant~~; that ~~from that equal creation they de~~ they are endowed by their creator with
~~[illegible]~~ certain ~~[inherent &]~~ inalienable rights; that among ~~which~~ these are ~~[illegible]~~
life, ~~&~~ liberty, & the pursuit of happiness; that to secure these ~~[illegible]~~ rights
-vernments are instituted among men, deriving their just powers f
the consent of the governed; that whenever any form of governmen
~~shall~~ becomes destructive of these ends, it is the right of the people t
or to abolish it, & to institute new government, laying it's foundatio
such principles & organising it's powers in such form, as to them s
seem most likely to effect their safety & happiness. prudence ind
will dictate that governments long established should not be changed f
light & transient causes: and accordingly all experience hath shewn
mankind are more disposed to suffer while evils are sufferable, than
right themselves by abolishing the forms to which they are accustomed

a long train of abuses & usurpations [begun at a distinguished period
pursuing invariably the same object, evinces a design to ~~subject~~ reduce
under absolute Despotism
~~to arbitrary power~~, it is their right, it is their duty, to throw off such
government & to provide new guards for their future security. such has
the patient sufferance of these colonies, & such is now the necessity
which constrains them to [expunge] alter their former systems of government.
history of ~~his~~ the present ~~majesty~~ king of Great Britain is a history of [unremitting] repeated injuries and
usurpations, [among which appears no solitary fact ~~...~~ to contra-
dict the uniform tenor of the rest, but all ~~have~~ ~~all of which~~ [have] in direct object the
establishment of an absolute tyranny over these states. to prove this, let facts be
submitted to a candid world, [for the truth of which we pledge a faith
unsullied by falsehood]

has refused his assent to laws the most wholesome and necessary for the pub-
-lic good:

has forbidden his governors to pass laws of immediate & pressing importance,
unless suspended in their operation till his assent should be obtained,
and when so suspended, he has utterly neglected ~~utterly~~ to attend to them.

has refused to pass other laws for the accomodation of large districts of people
unless those people would relinquish the right of representation in the legislature, a right
inestimable to them, & formidable to tyrants only:

has called together legislative bodies at places unusual, uncomfortable, & distant from
the depository of their public records, for the sole purpose of fatiguing them into compliance
with his measures;

has dissolved Representative houses repeatedly [& continually] for opposing with
manly firmness his invasions on the rights of the people:

~~...~~, he has refused for a long ~~space of time~~ time after such Dissolutions* to cause others to be elected,

whereby the legislative powers, incapable of annihilation, have returne[d]
the people at large for their exercise, the state remaining in the mean ti[me]
exposed to all the dangers of invasion from without, & convulsions within
he has endeavored to prevent the population of these states; for that purp[ose]
obstructing the laws for naturalization of foreigners; refusing to pass ot[hers]
to encourage their migrations hither; & raising the conditions of new
-propriations of lands:
he has ~~suffered~~ obstructed the administration of justice [totally to cease in some of the[se]
~~colonies~~ states] by refusing his assent to laws for establishing judiciary power[s]
he has made [our] judges dependant on his will alone, for the tenure of their o[ffices]
and the amount & payment of their salaries:
he has erected a multitude of new offices [by a self-assumed power,] & sent
-ther swarms of officers to harrass our people & eat out their substance:
he has kept among us in times of peace, standing armies [& ships of war] without the cons[ent of our legislatures]
he has affected to render the military, independent of & superior to the civil power
he has combined with others to subject us to a jurisdiction foreign to our con[stitu-]
tions and unacknoleged by our laws; giving his assent to their acts of pretende[d]
of legislation, for quartering large bodies of armed troops among us;
for protecting them by a mock-trial from punishment for any m[urders]
which they should commit on the inhabitants of these states;
for cutting off our trade with all parts of the world;
for imposing taxes on us without our consent;
for depriving us in many cases of the benefits of trial by jury;
for transporting us beyond seas to be tried for pretended offences:
for abolishing the free system of English laws in a neighboring province, establishing therein an arbitrary
and enlarging it's boundaries, so as to render it at once an example & fit instrument for introducing the sa[me]
out into these ~~colonies~~; [states]

valuable
†abolishing our most ~~important~~ Laws
or taking away our charters, ^ & altering fundamentally the forms of our governments,
or suspending our own legislatures & declaring themselves invested with power to
legislate for us in all cases whatsoever.
by declaring us out of his protection & waging war against us.
s abdicated government here, [withdrawing his governors, & declaring us out
of his allegiance & protection:]
s plundered our seas, ravaged our coasts, burnt our towns & destroyed the
lives of our people:
Scotch and other
at this time transporting large armies of foreign mercenaries to compleat
the works of death, desolation & tyranny, already begun with circumstances
scarcely paralleled in the most barbarous ages and totally
of cruelty & perfidy unworthy the head of a civilized nation.
[illegible]
excited domestic insurrections amongst us and has
s endeavored to bring on the inhabitants of our frontiers the merciless Indian
savages, whose known rule of warfare is an undistinguished destruction of
all ages, sexes, & conditions [of existence.]
s incited treasonable insurrections of our fellow-citizens with the
allurements of forfeiture & confiscation of our property.
onstrained others ~~[illegible]~~ the high seas to bear arms against their country ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~, to become the executioners of their friends & brethren
or to fall themselves by their hands
s waged cruel war against human nature itself, violating it's most sa
cred rights of life & liberty in the persons of a distant people who never of
fended him, captivating & carrying them into slavery in another hemis
sphere, or to incur miserable death in their transportation thither. this
piratical warfare, the opprobrium of infidel powers, is the warfare of the
Christian king of Great Britain [determined to keep open a market
~~and~~
where MEN should be bought & sold he has prostituted his negative
r suppressing every legislative attempt to prohibit or to restrain this
~~determining to keep open a market where MEN should be bought & sold~~:
ecrable commerce ^: and that this assemblage of horrors might want no fact

of distinguished die, he is now exciting those very people to rise in ar
among us, and to purchase that liberty of which he has deprived
by murdering the people upon whom he also obtruded them: thus p
off former crimes committed against the liberties of one people, with cr
which he urges them to commit against the lives of another.]

in every stage of these oppressions we have petitioned for redress in the most h
terms; our repeated petitions have been answered ^only by repeated injuries. a pri
whose character is thus marked by every act which may define a tyrant, is
to be the ruler of a ^free people. [who mean to be free. future ages will scarce beli
that the ~~cordoni~~ hardiness of one man, adventured within the short compass of twelve y
to ~~lay~~ ^build a foundation so broad & undisguised, for tyranny
only, ~~[struck-out text]~~, over a people fostered & fixed in prin
of ~~liberty~~ freedom.]

Nor have we been wanting in attentions to our British brethren: we h
warned them from time to time of attempts by their legislature to extend a ^an unwarra ju
-diction over [these ^us our states] we have reminded them of the circumstances
our emigration & settlement here, [no one of which could warrant so stran
pretension: that these were effected at the expence of our own blood & treasu
unassisted by the wealth or the strength of Great Britain: that in constitut
indeed our several forms of government, we had adopted one common king, th
laying a foundation for perpetual league & amity with them: but that submission to
parliament was no part of our constitution, nor ever in idea if history may
credited: and] we ^have appealed to their native justice & magnanimity ^& we have conjured th [as well as to] th
of our common kindred to disavow these usurpations which ^would inevitably [were likely to] interr
our ^connection & correspondence ~~& connection~~. they too have been deaf to the voice of justic
of consanguinity, [& when ^We must therefore occasions have been given them, by the regular course

laws, of removing from their councils the disturbers of our harmony, they
by their free election re-established them in power. at this very time too they
permitting their chief magistrate to send over not only soldiers of our common
destroy us.
d, but Scotch & foreign mercenaries to invade & ~~deluge us in blood~~. these facts
given the last stab to agonizing affection, and manly spirit bids us to re-
nce for ever these unfeeling brethren. we must endeavor to forget our former
for them, and to hold them as we hold the rest of mankind, enemies in war,
eace friends we might have been a free & a great people together; but a commu-
tion of grandeur & of freedom it seems is below their dignity. be it so since they
& to glory
have it: the road to ~~glory &~~ happiness, is open to us too; we will ~~must~~ tread ~~climb~~ it in
t from them,
We must therefore
~~apart from them~~, and] acquiesce in the necessity which de~~pro~~nounces our ~~ever~~-
and hold them as we hold the rest of mankind enemies in war, in peace friends
t ~~[illegible]~~ [~~eternal~~] separation!

We therefore the representatives of the United States of America in General Con-
appealing to the supreme judge of the world for the rectitude of our intentions
colonies
s assembled, do in the name & by authority of the good people of these [states,]
t and renounce all allegiance & subjection to the kings of Great Britain
others who may hereafter claim by, through, or under them; we utterly
olve ~~& break~~ off all political connection which may ~~have~~ heretofore have sub-
ed between us & the people or parliament of Great Britain; and finally
do assert and declare these colonies to be free and independant states,
that as free & independant states they ~~shall hereafter~~ have full power to levy
conclude peace, contract alliances, establish commerce, & to do all other
and things which independant states may of right do. And for the
ort of this declaration] we mutually pledge to each other our lives, our
unes, & our sacred honour.

John Hancock

Robt Morris

Benjamin Rush

Benjn Franklin

John Morton

Wm Hooper

Joseph Hewes

John Penn

Wm Paca

Thos Stone

Geo Taylor

Wm Floyd

Phil. Livingston

Fran. Lewis

Lewis Morr

Samuel Chase

James Wils

Geo Ross

Richd Stockton

Jno Witherspoon

Fras Hopkins

John Hart

Abra Cla

Button Gwinnett

Lyman Hall

Geo Walton

ancis Lightfoot Lee

rter Braxton Benjª Harrison

esar Rodney Thos Nelson jr.

Geo. Read Matthew Thornton

ho. M:Kean Step. Hopkins

dward Rutledge William Ellery

Roger Sherman

Thos Heyward Junr

homas Lynch Junr Charles Carroll of Carrollton

rthur Middleton

Geo Clymer

George Wythe Jas Smith

Saml Huntington

ich ard Henry Lee Wm Williams

osiah Bartlett Oliver Wolcott

Wm Whipple John Adams

Saml Adams Robt Treat Paine

Th Jefferson Elbridge Gerry

EL SUICIDIO DEL CONTINENTE

Por *Enrique* BELTRAN

DESDE las planicies heladas del norte del Canadá, hasta las frías llanuras de Patagonia, se extiende un continente que, lenta pero seguramente, se está suicidando.

Maravillosamente dotado por la Naturaleza, pero a la vez lleno de limitaciones, no ha sabido aprovechar debidamente los dones con que contaba, ni ha podido tampoco entender adecuadamente sus limitaciones, para atenerse a ellas.

Desde hace millares y millares de años, cuyo número varía según aceptemos una u otra de las distintas hipótesis que se han ofrecido para explicar el origen del hombre americano, nuestro Continente ha visto disminuir paulatinamente sus riquezas naturales, como resultado de la explotación humana de las mismas.

Posiblemente, en los obscuros tiempos de la prehistoria no hubo en ningún lugar de América concentraciones suficientes de seres humanos capaces de poner en peligro sus riquezas naturales. Por otra parte, en esa etapa primitiva, el hombre, todavía demasiado cercano a sus orígenes biológicos, actuaba en gran parte como otra especie animal cualquiera y, falto del auxilio de la técnica, no era capaz de alterar de manera profunda el equilibrio ecológico del medio en que vivía.

Después, las condiciones variaron mucho en las distintas regiones. En el altiplano, tanto al norte como al sur del Ecuador, se desarrollaron las culturas agrícolas que domesticaron el maíz y cultivaron la papa y que, representadas principalmente por los aztecas mexicanos o los incas del Perú, alcanzaron un alto grado de civilización, formaron núcleos considerables de población y construyeron opulentas ciudades. Lo mismo sucedió en el amplio territorio cubierto por los pueblos maya-quichés.

En otros sitios, como por ejemplo en la mayor parte de lo que hoy son los Estados Unidos, o en el extremo opuesto, en las pampas argentinas, los pueblos autóctonos nunca fueron demasiado numerosos y se mantuvieron por regla general en el estado propio de los nómades, que se sustentaban principalmente de la caza, la pesca o la recolección de productos silvestres.

Estos segundos grupos no constituyeron nunca, por la escasez de su número y su género de vida primitivo, una verdadera amenaza para la conservación de las riquezas propias del medio que los rodeaba. Cuando los peregrinos del "Mayflower" llegaron a las costas atlánticas de Norteamérica, encontraron frente a sí un territorio prácticamente virgen, cubierto de bosques, y cuyos recursos eran exuberantes.

Pero ya muchos siglos antes, los pueblos del Imperio Maya habían entrado en franca decadencia; las grandes ciudades, que hoy todavía nos maravillan con la majestuosidad de sus templos y palacios, y el elaborado trabajo de sus estelas, habían sido abandonadas y la selva implacable de las zonas intertropicales iba cubriéndolas poco a poco, hasta sepultarlas por completo.

El misterio de la decadencia de esos pueblos, de la declinación de esas ciudades, según los más competentes arqueólogos e historiadores contemporáneos, debe buscarse, entre otras causas, y quizá como la principal de ellas, en el inadecuado tratamiento de la tierra.

Miembros de la civilización del maíz, los mayas cultivaban intensamente este grano en los territorios cercanos a sus centros de población, cuyos millares de habitantes era menester alimentar. Usaban para ello el funesto sistema de la "milpa". Con auxilio del fuego, destruían unas cuantas hectáreas de bosques milenarios, y en el terreno así despejado sembraban sus granos de maíz; la primera cosecha era generalmente abundante pero, en corto tiempo, la fertilidad de esas tierras inadecuadas para la agricultura, y castigadas además con el incendio, decrecía y entonces el indio se movía hacia otro sitio y repetía la operación.

Tras de sí, donde antes había bosques majestuosos que protegían la capa superficial del suelo en la que toda vida vegetal tiene su asiento, quedaban solamente terrenos pelados sujetos a la acción calcinante del sol, al deslave y la erosión tremenda

de los aguaceros torrenciales del trópico, y a la erosión igualmente implacable de los vientos.

En algunos lugares una nueva vegetación, de tipo inferior a la selva primitiva, avanzaba incontenible y cubría los restos de las ciudades abandonadas. En otros, donde el daño había sido mayor, el agotamiento total de la capa de suelo ocasionaba la desertización completa del lugar.

En el altiplano, lo mismo en el Anáhuac que en el Perú incaico, los conquistadores europeos todavía encontraron civilizaciones en pleno florecimiento. Pero en el Norte, alrededor de la gran Tenochtitlán, ya los grandes grupos humanos habían agotado en parte los recursos del suelo. Las construcciones exuberantes de Teotihuacán, con sus varias ciudades superpuestas, habían exigido para construirlas toneladas y más toneladas de cal, que sólo se habían logrado calcinando por métodos primitivos y dispendiosos las rocas calizas, empleando para ello la madera de incontables árboles que, naturalmente, al desaparecer habían alterado profundamente el paisaje hasta darle un aspecto seco y semidesértico, como el que en la actualidad conocemos.

En el Imperio de los Incas, había sucedido lo mismo en algunas regiones. En otras, el empleo de las terrazas para los cultivos, magnífica aportación de técnica agrícola de aquellos aborígenes, había defendido el suelo de la erosión y contribuído a conservar el agua. Gracias a ello todavía eran productivas dichas tierras, muchas de las cuales aún se cultivan con éxito hoy en día.

Cuando llegaron pues los colonizadores europeos, encontraron en algunos sitios un mundo que, desde el punto de vista de su explotación humana era positivamente "Nuevo"; en otros tuvieron frente a sí regiones que ya habían sido intensamente explotadas por millares de años y que estaban parcial o totalmente agotadas.

En uno y otro casos, la llegada del hombre blanco no hizo sino agravar el problema. Donde los recursos eran exuberantes, como en las colonias anglosajonas, su explotación se inició sin medida alguna, creyendo, engañados por su magnitud, que eran inagotables, fuera cual fuese la forma en que se usara de ellos.

En los sitios donde la tierra estaba herida por la mano del hombre, como pasó en gran parte de las colonias hispanas, poco o nada hicieron los nuevos amos por poner un remedio adecuado a la situación. Por el contrario, con el deseo vehemente de un enriquecimiento rápido e inmoderado, se volvieron de preferencia hacia las minas, donde las había; y para obtener la enorme cantidad de madera requerida en la explotación de las mismas, talaron inmisericordes los bosques cercanos. En la agricultura, compensaron el bajo rendimiento de la tierra con la baratura de la mano de obra y la enorme extensión de sus dominios, y siguieron agotando el suelo.

Y poco a poco, la desolación se fué extendiendo, en manchas aisladas a veces, en grandes fajas continuas otras, de uno a otro extremos del Continente.

No faltaron, claro está, voces que se alzaran contra ese estado de cosas, hombres que veían más allá de su época y que se daban cuenta cabal de la catástrofe que los acechaba, si no variaban su conducta. Pero la gran mayoría, la masa de los pobladores de América, no pararon mientes en el problema; la población siguió creciendo, y con ello aumentó su presión sobre los recursos naturales. La técnica hizo posible que, cada día con mayor intensidad, se pudiera destruir a la Naturaleza. Y las explotaciones imperialistas, lo mismo de Europa que de los Estados Unidos, vieron en lo que aun quedaba de tierras vírgenes de América un campo propicio al pillaje, que permitía labrar fortunas asombrosas.

Así, la situación fué agravándose día por día hasta que, a principios del presente siglo, sus manifestaciones eran tan tremendas, y tanta su extensión, que empezó a llamar la atención de los especialistas primero, de ciertos grupos selectos después, y por último de capas cada día mayores de la población general.

Aunque con mucho retraso, y en algunas regiones irreparablemente tarde, el hombre comenzaba a darse cuenta de que, en muy corto plazo habría destruído totalmente el patrimonio del cual se encuentra obligado a vivir, y del cual habrán de vivir también las generaciones que lo sucedan.

Poco a poco se fueron estrechando las tierras vírgenes, a las cuales se dirigían las caravanas de pioneros cuando la es-

casez, o el exceso de población, los arrojaban fuera de sus antiguos hogares.

Hoy en día, en todos los países, se oye hablar de la necesidad de explotar cuerdamente a la Naturaleza, si es que queremos que la especie humana pueda subsistir en el planeta. El término "Conservación de los recursos naturales" ha pasado a ser patrimonio de lenguaje común. Y centenares de investigadores y hombres de ciencia han enfocado su atención preferente en estas cuestiones.

Gracias a ello, tenemos algo de esperanza para el futuro. Gracias a ello, esperamos que sea posible todavía detener la catástrofe. Gracias a ello lograremos que la tierra que sustentó a nuestros padres, y que hoy nos sustenta a nosotros, sea capaz de sustentar mañana a nuestros hijos, y a los hijos de nuestros hijos en el más remoto futuro.

Pero no por ello la situación ha dejado de ser grave. Todavía es menester que estudiemos más a fondo el problema para que la ciencia, única capaz de guiar nuestros pasos a este respecto, nos diga lo que debemos hacer para atajar el mal. Todavía es necesario que, convertidos en cruzados de la más generosa de las causas, pongamos todo nuestro entusiasmo en ella, y hagamos que no haya un solo habitante del Continente que no sepa que el peligro acecha, y que es necesario enfocarlo valiente y enérgicamente.

Porque, a pesar de las medidas aisladas que se han venido aplicando en los últimos años, a pesar de lo que suele hablarse a este respecto, América sigue destruyendo en forma inmisericorde sus recursos naturales. Nuestro Continente, lenta pero seguramente, se suicida.

Canadá, no obstante su bajo nivel de población, y lo extenso de su territorio, que le han permitido mecánicamente salvaguardar muchos de sus recursos naturales, no está a salvo de la destrucción del suelo. Desde 1887, en que comenzaron a cultivarse agrícolamente sus grandes praderas, comenzó la erosión inexorable de las mismas. Y para 1934 se calculaba que no menos de 2.000,000 de hectáreas (según Vogt) estaban sujetas a erosión. Claro está que este daño, como antes dijimos, se compensa parcialmente por la enorme extensión territorial y la presión todavía baja de su población. Pero en cambio, los estudios edafológicos han demostrado que las tierras de las pra-

deras canadienses no son tan ricas como las equivalentes de los Estados Unidos y que, en consecuencia, el peligro de destrucción de sus potencialidades productivas es muy grande, si no se toman todas las medidas necesarias de defensa que la ciencia moderna aconseja.

Los Estados Unidos son, sin disputa, uno de los países privilegiados de la tierra y, a pesar del enorme crecimiento de su población en el último siglo, todavía tienen potencialidades enormes de producción.

Pero su misma grandeza económica, la magnitud misma de su producción, han hecho que sobre ellos gravite una enorme demanda exterior, que ha forzado la explotación inmoderada de muchos de sus recursos.

De la vasta extensión de los Estados Unidos, casi el 40% es de praderas que, adecuadas en su mayor parte para la explotación ganadera, están en cambio en grave peligro si se dedican al cultivo agrícola. Y esto no es sólo una simple profecía; nuestros vecinos del norte han sido ya víctimas, en años recientes, de una de las mayores catástrofes de esta índole que registra la historia de todos los pueblos.

Después de la primera Guerra Mundial, cuando la demanda de granos era muy grande, y las perspectivas económicas de la explotación de los mismos alentadoras, se cometió el error imperdonable de abrir al cultivo agrícola extensas zonas pastales de Kansas, Oklahoma, Texas, Nuevo México, Arizona y otros Estados.

Pero estas tierras, que cubiertas con la capa protectora natural que eran sus pastos, se encontraban firmemente ancladas, quedaron expuestas a la erosión por el aire, de gran intensidad en esas extensas zonas de llanura, una vez que la mano del hombre las privó de ella y las dejó al descubierto con sus métodos agrícolas.

Por algún tiempo las cosas fueron bien. La fertilidad natural de la tierra dió buenas cosechas, hubo años de gran precipitación pluvial, y la riqueza comenzó a extenderse por la zona. Pero la índole de esas tierras no era en sí la más apropiada para el cultivo permanente de cereales, especialmente de maíz y trigo a que se las había destinado; y cuando vinieron los ciclos de sequía, que un buen estudio meteorológico de la zona debió haber previsto, las granjas que eran prósperas co-

menzaron a decaer. Los labriegos no pudieron resistir mucho tiempo; poco a poco, una tras de otra, centenares de granjas fueron abandonadas. Pero su abandono no sólo significó el fracaso y la ruina de los agricultores que las habían cultivado; al alejarse éstos, las dejaban desprovistas del tapiz vegetal que naturalmente las cubría y expuestas a la erosión. Cada vendaval, de los que son tan frecuentes en esas zonas, acarreaba toneladas de tierra que, si por una parte iban dejando la roca desnuda e impropia para futuros aprovechamientos en los sitios donde se originaban, por otra iban a formar intolerables tolvaneras que hacían difícil la vida en las zonas cercanas, y sepultaban bajo una capa de polvo, las cosechas de aquellos sitios no directamente afectados.

Lo que antes había sido una rica zona ganadera, se tornó en un desierto polvoriento, en el "Dust Bowl" cuyo nombre se convirtió en sinónimo de ruina y desolación. Y que debe ser sinónimo también de imprevisión humana, e inadecuada explotación de los recursos naturales.

Las tormentas de polvo, con todos sus serios inconvenientes, fueron casi continuas en la zona. El 12 de mayo de 1934, fecha tristemente memorable, una de estas tormentas fué de tal intensidad, que en una zona increíblemente amplia, que se extendía desde las Montañas Rocosas hasta la costa del Atlántico, se obscureció literalmente el sol.

Fué tanto el daño que esto causó, y tanta la alarma provocada que, como consecuencia de la amenaza, se creó en el Departamento de Agricultura, al siguiente año de 1935, el Servicio de Conservación del Suelo que, hábilmente dirigido por H. H. Bennett, trabaja intensamente para salvaguardar ese patrimonio fundamental del pueblo americano. A la fecha, se han gastado centenares, si no es que millares de millones de dólares, para corregir, o cuando menos detener el mal causado en la zona de tormentas de polvo, sin que pueda decirse que se ha triunfado ya en esta lucha para restaurar a la naturaleza sus condiciones propias, que nunca debieron haberse alterado.

Aunque los bosques nortemericanos son aún de enorme importancia, la magnitud de los mismos ha decrecido notablemente. Se calcula que en el lapso comprendido de 1909 a 1945, la reserva de madera disponible en los Estados Unidos ha disminuído en no menos de un 44%.

La explotación ganadera, en algunas regiones, había adquirido tal intensidad que fué necesario promulgar, en 1934, la llamada "Ley Taylor" contra el sobrepastoreo, para evitar la destrucción que se avecinaba, y que en muchas regiones dejaba ya sentir sus efectos deplorables. Desgraciadamente, como hace notar el gran conservacionista Fairfield Obsborn en su magnífico libro "Our pludered planet", los fuertes elementos económicos de los ganaderos, hábilmente secundados por sus representantes en el Congreso, han hecho en muchos aspectos nugatoria la aplicación de la ley mencionada.

En lo que hace a los recursos pesqueros, la sobreexplotación de la sardina en California ha sido tan intensa, para responder a la enorme demanda de las empacadoras, que se calcula que el rendimiento por unidad de esfuerzo obtenido en la temporada 1937-38, fué sensiblemente la mitad del que se había obtenido cinco años antes, en la temporada 1932-33. Y de entonces acá, la situación en lugar de mejorar ha empeorado en tesis general, obligando a que los intereses pesqueros norteamericanos emigren hacia el Sur, implantando los mismos métodos de desenfrenada explotación en aguas mexicanas y de otros países los que, de no poner un drástico remedio, se encontrarán pronto frente a una desagradable situación de agotamiento de sus pesquerías.

Y si ésta es la situación en el Canadá, que tiene una no despreciable reserva de tierras vírgenes, y cuya población es pequeña; y en los Estados Unidos, cuyas tierras son excepcionalmente ricas, y que cuenta también con un vasto territorio ¿cuál es la situación en los veinte países que se extienden al sur del río Bravo?

En general, con excepción de las pampas argentinas, Patagonia y la amplia región del Amazonas, el resto del Continente Americano no cuenta con tierras extensas suficientemente a nivel, y de adecuada fertilidad para compararse con las americanas. Y aun en esas que acabamos de mencionar, hay que hacer notar que las de la cuenca del Amazonas, hoy en su mayor parte cubiertas de bosque, si se desmontaran para utilizarlas agrícolamente, estarían sujetas a la acción empobrecedora del candente sol de los trópicos, y a la erosión enorme de las tremendas lluvias torrenciales propias de la zona.

En nuestro país, la situación es sumamente grave en más de un respecto. Lo irregular del régimen de las lluvias y lo quebrado de la mayor parte del territorio nacional, hacen que la agricultura se desarrolle en muchos sitios en forma precaria. Y como resultado de ello, está el espectáculo desconsolador que contemplamos desde cualquiera de nuestras carreteras, de las laderas de montañas que se cultivan con maíz, y a veces con los surcos en el sentido del declive, a pesar de tener una inclinación que excede en ocasiones al 50%, y que llega a hacer difícil hasta el caminar por las mismas. Y generalmente, hechos estos cultivos con el destructor sistema de la milpa a que antes nos referimos y que, si en el pasado constituyó la mayor fuente destructora de nuestros aborígenes, hoy constituye igualmente la más grave amenaza para el futuro.

William Vogt, el eminente ecólogo americano, que ha estudiado ampliamente muchos de los problemas de conservación en el Continente calcula que, si las cosas siguen como en la actualidad, en menos de un siglo México no podrá dar siquiera a sus pobladores la miserable ración diaria de 1,500 calorías, en que hoy se sustentan precariamente muchos de sus grupos, y que constituye ya, por desgracia, la regla en la alimentación de los habitantes de El Salvador. Y esta situación, según el mismo autor, es todavía más grave en Chile.

Seguramente que el pronóstico de Vogt no es demasiado pesimista. Desde las ruinas majestuosas de Monte Albán, en los aledaños de la ciudad de Oaxaca, podemos extender la vista en todas direcciones sin ver otra cosa que cerros pelones, desprovistos de vegetación, fuertemente erosionados, y en muchos de los cuales la tierra cultivable ha desaparecido por completo, dejando al descubierto la roca estéril del subsuelo. Donde antaño había arroyuelos o manantiales de agua cristalina, hoy no queda más que el recuerdo, o, como una ironía, se conserva en el nombre del pueblo la referencia al río, al venero o a la presencia del precioso líquido que existió antaño. Ante ese panorama de pesadilla, viendo que Oaxaca se asienta hoy en un verdadero desierto, y que éste se va ampliando lenta pero inexorablemente, no podemos menos que preguntarnos con angustia si dentro de cien años, o de cincuenta quizá, la ciudad podrá subsistir aún en ese medio hostil.

Y el fenómeno no es exclusivo de Oaxaca. Helmut Wagner ha estudiado las variaciones climáticas registradas de 1920 a

1942 en la hacienda "Prusia", una finca cafetera situada en la vertiente atlántica de Chiapas. Según él, la finca rodeada antaño de bosques espesos, y con un clima benigno y una abundante precipitación pluvial, ha visto destruir incesantemente por el fuego dichos bosques, especialmente después de 1936 en que, por razones económicas, se interrumpió el combate de los incendios forestales. El resultado ha sido que la temperatura suba grandemente y que las temporadas de lluvias se retrasen más de un mes, disminuyendo el número de días lluviosos y la cantidad total de precipitación. Estas últimas afirmaciones, referentes a los cambios en el régimen pluvial, a la luz de los modernos conocimientos meteorológicos, quizá deban ser tomadas con un poco de escepticismo atribuyéndolos a una causa tan local; pero como seguramente el mal ha sido mucho más general, esto podría explicarnos el fenómeno.

Según Starker Leopold, que ha estudiado bastante a fondo nuestros problemas cinegéticos, muchas de las especies de caza mayor en México están en peligro de desaparecer o han disminuído bastante, tanto por la destrucción desmedida que de ellas se hace directamente, como por la repercusión que tiene en las mismas el continuo desmonte de áreas extensas que constituían su morada natural. Y para darnos cuenta de la gravedad del peligro, recordemos que el bisonte, que antaño pastaba en nuestros Estados del Norte, desapareció totalmente desde antes de 1800; que el alce americano, que se extendía a Sonora y Chihuahua, se extinguió hace más de medio siglo; y que el berrendo y el carnero salvaje, sólo se mantienen, en precarias condiciones, gracias a las medidas protectoras que se han dictado en su favor.

Para darnos cuenta completa de la gravedad de la situación mexicana, especialmente por la falta de aguas superficiales, a cuya disminución ha contribuído directamente el hombre por sus métodos inadecuados de tratar al suelo y su cubierta vegetal protectora, basta leer el panorama desconsolador que uno de nuestros más concienzudos estudiosos de estos problemas, Ramiro Robles Ramos, presenta en su documentado estudio "La desertización de México".

Y hacia el sur de nuestra patria, la situación no es mejor, posiblemente es peor en muchos sitios. Para darnos cuenta de ello citemos, tomados al azar, y mencionando las fuentes de tales afirmaciones, algunos ejemplos ilustrativos.

En Costa Rica, debido a la proporción relativamente baja de población, la presión que la misma ejerce sobre los recursos naturales no es demasiado fuerte; pero los bosques se están explotando en forma desmedida, y esto puede ser un grave peligro para el futuro (Vogt).

En Honduras, hay más de 6.5 hectáreas de terrenos forestales por habitante, y puede decirse que en la actualidad el crecimiento natural de los bosques sobrepasa la demanda maderera de los mismos. Pero en cambio, los incendios y el desmonte para fines agrícolas constituyen una causa de destrucción que debe preocuparnos (Shank).

En El Salvador, la situación es tan grave, que se calcula que sus habitantes escasamente tienen una alimentación diaria de unas 1,500 calorías, a todas luces insuficiente (Vogt).

En Venezuela, el aeropuerto de Maiquetía, con una extensión de sólo 11 hectáreas, le cuesta al Ministerio de Obras Públicas no menos de cuatro mil bolívares semanarios (1,300 dólares al tipo de cambio de 1946) sólo para mantener desazolvados los drenes, debido a que las colinas que lo rodean están fuertemente erosionadas, principalmente por la acción destructora de los rebaños de cabras que se apacientan en las mismas (Vogt).

En Colombia, la "Grace Line", canceló en 1947 la escala de sus buques en Barranquilla, que es el segundo puerto de la República, debido al excesivo azolve del mismo originado por el río Magdalena; que con un recorrido de sólo 950 millas, deposita más sedimento que el Mississippi en las 4,000 de su curso (Vogt).

En Perú, la capital de la República y sus alrededores, consumen diariamente unos 3,127 sacos de carbón vegetal (163,000 kilogramos), que procede de la costa peruana, y está desforestándola a gran prisa (Barrera).

En Chile, no menos de 2.500,000 hectáreas están fuertemente erosionadas en las zonas de las costas, y más de 1.500,000 en las regiones trigueras de la parte central del Sur (Elgueta).

Y como en los casos anteriores, podíamos seguir citando más y más ejemplos, de índole semejante; pero eso solamente sería aumentar especímenes a ese pavoroso Museo de los Horrores que, para quien sepa mirar hacia el futuro, constituyen lo que se dice en líneas anteriores.

Lo más triste del caso es que esta situación, que en el presente artículo hemos referido casi exclusivamente a nuestro Continente, no es privativa de él. En un libro publicado el año pasado por William Vogt, uno de los campeones más esforzados de la causa conservacionista, este investigador nos muestra, con sombrías pinceladas, el panorama total del mundo que, locamente, está destruyendo en forma acelerada sus recursos naturales, sin que las medidas aisladas que aquí y allá se aplican para remediar el mal, aunque indudablemente valiosas, tengan la amplitud necesaria para detenerlo.

Vogt tituló acertadamente su estimulante libro "Road to survival"; y realmente ningún otro nombre podría ser más adecuado. Si queremos sobrevivir, si queremos que nuestros hijos sobrevivan, será menester que elijamos el camino capaz de conducirnos a buen puerto, y el cual no puede ser otro que el que se deriva de un juicioso aprovechamiento de los recursos naturales, y un adecuado equilibiro de la población humana con el ambiente que la sustenta.

El mal existe, el peligro nos amenaza, y cada minuto que perdemos, es un minuto que acerca hacia nosotros esa ruina potencial y absoluta que es la destrucción de nuestros recursos naturales.

Gracias a la ignorancia en unos casos, a la falta de sentido social en otros, y al afán inmoderado de lucro en muchos más, nuestro Continente, esta mitad del mundo que se extiende desde Canadá hasta el extremo meridional de Argentina, y que cada día consideramos más y más como una unidad cuyos problemas y futuro son comunes a los distintos países que lo pueblan, está caminando hacia su ruina.

Nuestro Continente se suicida y, cuando todavía es tiempo, debemos arrebatar de sus manos esa arma mortífera que es la forma criminal en que está destruyendo su ambiente.

CIENCIA Y HUMANISMO

La prestigiosa Editorial Rosario, de la Argentina, ha publicado un libro de George Sarton, autor de la *Introduction to the History of Science* de merecido renombre, titulado *"Historia de la ciencia y nuevo humanismo"* en impecable versión del ilustre profesor argentino José Babini.

Es un libro cuya lectura nos ha causado honda satisfacción por la cantidad de "centros de interés" que contiene y sugiere. Se podrá creer o no en su tesis fundamental de que el conocimiento de la historia de la ciencia es el factor esencial para "humanizar" al científico: "La única manera de humanizar la labor científica es inyectar a los cultivadores de la ciencia un poco de espíritu histórico, de espíritu de respeto por el pasado. . ." lo importante, para nosotros, es que las razones que Sarton expone en apoyo de su tesis y las divagaciones que en torno del tema van surgiendo, despiertan interés y conducen a la meditación.

No se trata de una historia de la ciencia como simple ordenación cronológica de sucesos o descubrimientos, ni de una historia de los científicos, cosas ambas interesantes y de las que siempre quedan capítulos por escribir. Lo que el autor ha intentado en su libro, y en parte lo ha logrado plenamente, es incrustar la historia de la ciencia en la historia del hombre. Hacer comprender a todos los hombres en general el valor y carácter especial que tiene la ciencia en su vida, y al científico en particular la importancia que tiene en su calidad de hombre de saber que "el estudio de la naturaleza es necesariamente el estudio humano de la misma. Por más objetivo que trate de ser, y los científicos tratan de hacerlo lo más objetivo posible, ese estudio sigue siendo antropocéntrico" "la ciencia no es sino el espejo humano de la naturaleza. . ." "la actividad científica por abstractos que traten de ser sus frutos no deja por eso de ser esencial e intensamente humana".

Sarton manifiesta que la obra que tuvo su origen en las preguntas que se hace todo hombre empeñado en una larga y ardua tarea de investigación teórica: ¿vale ello la pena? ¿es mi tarea realmente importante? ¿no seré un hombre ocioso en un mundo muy ocupado? ¿no sería más inteligente levantar cosechas, criar ganado, hornear pan,

construir caminos, auxiliar a los pobres y consolar a los dolientes? ¡Cuántas veces, y más desde que formamos en la masa de hombres desplazados y peregrinos, nos hemos hecho las mismas y análogas preguntas: ¿no estaré girando en círculos sin esperanza, como los círculos del infierno? ¿cuál es el objeto de esta lucha sin fin de tantos hombres?. . . sin lograr una respuesta satisfactoria para el corazón y la mente!

La obra está dividida en cuatro partes: "La historia de la ciencia y la historia de la civilización", "Oriente y occidente", "La historia de la ciencia y el nuevo humanismo" y "La historia de la ciencia y los problemas contemporáneos".

En la primera parte considera que el propósito fundamental del hombre y de la humanidad es la creación de valores intangibles como la belleza, la justicia, la verdad. De estas actividades, que dan lugar a la civilización, considera que la científica, creadora de la verdad, es la única *acumulativa y progresiva.* De la belleza puede uno, en efecto, preguntarse: nuestros artistas actuales ¿han logrado acercarse más a un objetivo de belleza? De la moral actual cabe pensar: un hombre bueno, un santo de ahora ¿es en realidad más santo que uno de hace dos mil años? ¿ha llegado más cerca de la divinidad? En la ciencia no cabe ni la duda en cuál debe ser la contestación. Tal es la sensación que tenemos de progreso, por los conocimientos que se van acumulando, que parece que vamos ascendiendo lentamente por una montaña en la que, sin ver la cima, se puede vislumbrar la luz que la corona. En la historia del arte y de las religiones o de la moral, más bien parece que el hombre y la humanidad han ido caminando por una irregular sucesión de cumbres y valles de amplitudes diversas. Cada cumbre ha resultado como una falsa meta que ha obligado a un nuevo descenso, tal como ocurre al poner en la práctica el ideal de un régimen político. Solamente en el caso de la ciencia no se puede dudar de la realidad del progreso y de la acumulación de conocimientos que permiten el avance sobre caminos más o menos rectilíneos.

Esta característica fundamental de la investigación científica conduce a una psicología del científico que interesa conocer y estudiar. Para nosotros, además, interesa un estudio del comportamiento del científico en la vida pública, de la actividad de los gobiernos hacia los hombres de ciencia y el planteamiento de lo que podríamos llamar "normas políticas" con relación al investigador. Sarton inicia el problema de lo humano del hombre de ciencia pero no profundiza en él. Presenta y estudia el caso tan actual y frecuente del científico dotado de un "virtuosismo técnico" que le sirve de pantalla para ocultar su mediocridad intelectual, a la manera como los ritos llegan a ser los

pretextos de la vacuidad religiosa. Para nosotros este es el tipo menos importante de científico con todo y creer que su labor no solamente es importante sino indispensable, a la manera que lo es la del albañil en la construcción del monumento ideado por el arquitecto. Nos interesa fundamentalmente el "creador", aunque lo sea de algo al parecer insignificante y sin importancia, porque creemos que un hombre dotado de la actividad creadora en la rama científica no es un hombre como los demás. Empieza como jugando con la ciencia, acaba ésta por dominarlo, quitándole hasta su libertad de elección, y es entonces la ciencia la que juega con su mente esclavizándole y desgastándole sin límite. La cosa no es en realidad nada cómoda ni agradable, sino más bien entraña el más profundo misterio. En estas condiciones sus actos están supeditados a su creación y lentamente se va deshumanizando. Sólo de esta manera se comprende, salvando casos excepcionales, que un científico colabore con la misma eficiencia en regímenes políticos de fines dispares, sienta cierta debilidad por aquellos que le permiten "trabajar en paz", se inhiba de las circunstancias que le rodean, mire con indiferencia las preocupaciones de los demás hombres y trate a sus semejantes en función de lo que interesa al descubrimiento de la "verdad". Si el hombre sufre, el científico buscará la manera de aplacarle el dolor, pero si en sus investigaciones necesita del sufrimiento humano procederá con la mayor indiferencia, con la mayor tranquilidad. Si como subproducto de sus trabajos logra la liberación del hombre de la maldición bíblica del trabajo corporal, no se rebelará contra ello, pero si de sus mismos descubrimientos se derivara la destrucción total de la raza humana o del mismo planeta que lo sustenta, tampoco pondría el alto en sus investigaciones porque, en realidad, no sería "libre" de oponerse. Tal es el dominio que la ciencia, a nuestro entender ejerce sobre la mente del que a ella se dedica.

¿Se puede hacer algo para lograr una humanización del científico? Esta es la pregunta que se hace Sarton y cuya contestación la fundamenta en lo que bien podría llamarse postulado sartoniano del carácter único de la investigación científica. Con este postulado y el método científico el centro de interés queda planteado para ulteriores investigaciones.

El carácter, quizás un poco extravagante, que hemos delineado del investigador científico, no es solamente del actual hombre de ciencia sino el de todas las épocas. Siempre nos había llamado la atención dos hechos que destacan a simple vista. ¿Cómo es posible que hombres de ciencia catalogados entre sus conciudadanos como "reac-

cionarios" en cuanto a sus ideas políticas y sociales, sean "revolucionarios" en sus investigaciones? ¿Cómo es posible que siendo de tal importancia la actividad científica los historiadores la hayan dado de lado, de modo que en los manuales de Historia Patria y de Historia universal apenas figure el nombre de alguno que otro hombre de ciencia?

Sarton explica la primera aparente contradicción, señalando el aspecto revolucionario de la ciencia. El investigador puede ser un reaccionario como hombre, en el sentido de lo humano, pero la ciencia es siempre revolucionaria. "La historia de la ciencia no es tan popular como debiera por ser la ciencia la actividad más revolucionaria de nuestra mente. Su tendencia revolucionaria no se limita a esto o aquello sino que se extiende a todo. El espíritu científico jamás está en reposo, jamás se siente satisfecho con lo que es, sino que quiere perfeccionarlo si es posible o reemplazarlo por algo mejor. Siempre está preparando nuevas experiencias en lo desconocido; es esencialmente aventurero". Es por esto que la mayoría de los hombres, conservadores y temerosos de los cambios, tengan el oscuro sentimiento de que el científico es el gran agitador y destructor de la alegría. Es fácil imaginar cómo estas características deben producir en ciertas almas un sufrimiento, más o menos consciente, que los lleva a odiar a los hombres que turban su paz. Deben pensar: ¿no está ya bastante bien? ¿no es suficiente el progreso alcanzado? ¿no sería conveniente un descanso?... pero no hay paz para el hombre de ciencia. No puede ser feliz mientras exista lo desconocido y el misterio se le hace cada vez más profundo a medida que avanza en sus investigaciones...

Otra razón del vacío que nuestros historiadores han hecho a la actividad científica y a los científicos, se debe, según Sarton, a que en gran medida esa actividad es invisible y hasta secreta. Pensando en la vieja frase de Heráclito "la armonía secreta es mejor que la visible" dice el autor, la armonía secreta es la que nos revela la ciencia con todas las hermosas y complicadas simetrías del Cosmos, todos los ritmos que nuestras ecuaciones diferenciales esbozan con elegante brevedad, todos los finos detalles de función y de estructura que la investigación científica hace nacer diariamente con abundancia sin límites. Tal parece que así es el desarrollo secreto del destino humano. "Es imposible dejar de ver a los soldados que marchan a la guerra, ni dejar de oír sonar las campanas que llaman a la iglesia, ni a los obispos bendiciendo a las multitudes, ni a los grandes espectáculos que parecen simbolizar la totalidad de la vida y lo mejor de ella. Pero las actividades más visibles de la humanidad son comparativamente insig-

nificantes al lado de las que permanecen ocultas. Esto explica la desilusión de la buena gente que va y molesta a un gran hombre con la ingenua esperanza de que "verán algo grande" y claro está que ven muy poco. Encuentran a un hombre que puede ser bondadoso con ellos, pero el hombre real, a quien fueron a ver, ese no está ahí. Espera que ellos se vayan para volver a ser él mismo".

Este doble carácter "secreto" y "revolucionario" de la ciencia imprime carácter al científico y son factores esenciales en su psicología. "Lo cierto es, dice Sarton, que el hombre de ciencia no es necesariamente un sabio; su mente puede ser muy aguda y sin embargo muy estrecha; puede ser capaz de penetrar en misterios vedados a todos los demás hombres y a este respecto ser de una inteligencia casi pavorosa; y sin embargo ser muy cerrado y obtuso frente a todos los otros". Es en el estudio de este carácter del hombre de ciencia y su relación con sus semejantes donde el autor basa su tesis fundamental de la necesidad de humanizar la labor científica. El motivo es comprensible y laudable ya que de entre los cultivadores de la ciencia aquellos forman una gran masa que debe tenerse muy en cuenta.

En la segunda parte, de corte más clásico en el concepto de historia de la ciencia, Sarton considera que en la evolución del pensamiento científico hay que distinguir cuatro etapas o fases fundamentales: "El desarrollo empírico del conocimiento en Egipto y Mesopotamia" "La construcción de una estructura racional de sorprendente vigor y belleza por los griegos", "La época medieval de tanteos, de enormes esfuerzos dedicados a tratar de conciliar los resultados de la filosofía griega con los dogmas religiosos", "La época moderna en que se establece definitivamente la ciencia experimental".

"La evolución total que preparó el amanecer de la ciencia debe haber costado decenas de millares de años. Pero a comienzos del tercer milenio antes de Cristo se encontraba ya completada por lo menos en dos países: Mesopotamia y Egipto, y posiblemente en otros dos: India y China. Estos pueblos habían alcanzado un grado bastante elevado de cultura que incluía el uso de la escritura y una regular cantidad de conocimientos matemáticos, astronómicos y médicos. *Ex oriente lux, ex occidente lex,* tal podría ser el lema de este trabajo".

La síntesis que el autor hace de las cuatro etapas proporciona una idea clara de las mismas dentro siempre de su punto de vista original. A nosotros nos ha interesado principalmente el planteamiento que hace de la postura de los llamados pueblos orientales y la de los occidentales, ante la investigación de la verdad científica, que podemos

considerar única, como única es la belleza y único es el hombre con sólo alguna diferenciación en alguno de sus caracteres.

¿Cuál es la barrera que parece separar más intensamente a las dos concepciones de cómo orientar la búsqueda de la verdad? ¿Desde luego el método experimental según opinión de Sarton. Es curioso que el método experimental debido a los musulmanes hasta fines del siglo XII y desde entonces a los cristianos, cuyos máximos exponentes fueron Leonardo de Vinci y Galileo, haya tenido su máximo desarrollo hasta convertirse en algo consubstancial con ellos en los países germánicos y anglosajones. En la actualidad está bien diferenciada la actitud frente al método experimental y más todavía frente a los subproductos de este método, de tres grandes zonas: la formada por las razas nórdicas, la de los países latinos y sus derivados y la de los países orientales. Ante el caso concreto de la máquina, por ejemplo, es fácil observar como en nuestros países, y ya no digamos en los orientales, constituye siempre algo externo a nosotros mismos y hacia la cual se siente una cierta repugnancia instintiva que se traduce, por ejemplo, en no desear un cambio de la misma para mejorar su servicio, procurando suplir su deficiencia con "esfuerzo personal", en lugar de pensar en la necesidad de construir otra nueva que es en realidad como piensa un alemán, un inglés, o un norteamericano. Además, nuestra habilidad por las cosas mecánicas es tan deficiente que pocas veces funcionan bien durante el tiempo que se les ha señalado de duración. Sería interesante saber, por investigaciones de carácter comercial, la efectividad que en los países latinos y orientales tienen los certificados de garantía que los fabricantes de los países nórdicos expiden de sus máquinas. Cuántas veces, en nuestros viajes, nos ha soprendido la cantidad de máquinas automáticas que no funcionan, servicios mecánicos en constante reparación, llaves de agua que gotean de manera incesante, cerraduras de las que no se les conoce la llave, etc.

La barrera del maquinismo, como actitud ante la vida, quizá podamos hacer que sea menos radical: 1º) si los occidentales consideran que la ciencia no es la sola forma de vida espiritual y que el método científico no es aplicable a grandes zonas del pensamiento como el arte, la religión, la moral, etc., que quizá será siempre inaplicable a ellas y para las cuales serán siempre más útiles los métodos que los pueblos orientales usan en sus investigaciones, y 2º) si los orientales se convencen de que es el método experimental el que ha conducido al prodigioso desarrollo de la técnica actual, y que si el progreso moral de la humanidad no ha sido paralelo al progreso científico esto no es culpa ni de la ciencia ni del método.

Siempre hemos creído que la postura oriental de revolverse contra la ciencia porque excluye los hechos que no se repiten y excluye las experiencias cuyo testimonio es la de un solo individuo, y que señala algo temperamental y un gran amor a lo singular, constituye una de las fuentes más necesarias e interesantes para la humanización del hombre. Ella nos ayudará a no estar demasiado seguros de nosotros mismos, a sentir la nostalgia de las cosas invisibles, y a pensar que, no por estar las cosas más allá de nuestro alcance, carecen por esto de realidad.

Oriente y Occidente, dice Sarton, se encuentran en el alma de todo gran artista que es más que un artista y cuyo amor no se limita a la belleza; se encuentran también en el alma de todo gran científico que ha llegado a la comprensión de que la verdad, por valiosa que sea, no es la totalidad de la vida y que ella debe ser completada con la belleza y la generosidad.

La tercera parte está dedicada a dar forma, desde un punto de vista práctico, a la idea central del autor de la creación de un nuevo humanismo apoyado en la entrega total que el científico hace de su voluntad y en el carácter desinteresado de su labor. Hasta ahora los viejos humanistas no han considerado a la ciencia como destinada a impartir educación, sino simplemente a enseñar su especialidad. En los centros universitarios es frecuente todavía hablar de cursos científicos y culturales, estableciendo una distinción que quizás sea la causa del fracaso de la actual educación. Decimos fracaso de la actual educación porque parece que la cultura actual no sabe exactamente qué hacer. Según Torres Bodet el deber supremo que incumbe a los educadores es el de contribuir a organizar una sociedad en la que cada hombre pueda, sin rencor ni recelo, estrechar fraternalmente la mano de su hermano de Europa o de Asia, la mano de ébano del africano, la mano de bronce del indio de América. Si esto es el planteamiento de lo humano nada mejor, como dice Sarton, que la Historia de la ciencia y la ciencia misma, que reúne las condiciones, por propia esencia, de ser internacional e interracial, y por ello el más fuerte lazo de unión entre los pueblos de la Tierra.

El plan de enseñanza que propone Sarton está basado en el estudio fundamental del propio idioma, y uno o dos más, el conocimiento del método experimental, música y dibujo y la historia de la civilización enfocada a través de la historia de la ciencia. Nos llevaría mucho espacio la crítica de los planes educativos de Sarton para reemplazar esta era de la máquina en que vivimos, formada por humanis-

tas sin ciencia y científicos deshumanizados, en una nueva era. Nos interesa solamente señalar la importancia que tiene el pensar que los hombres de ciencia no deben ser solamente científicos sino ciudadanos que se ocupen de los lazos que unen a la humanidad en un destino común; y que los llamados humanistas deben conceder a la ciencia y a su método el valor educacional que le corresponde.

Con un plan u otro lo que debe ir penetrando en la mente de nuestros educadores es que es un deber sagrado del hombre tender a un mayor conocimiento pero manteniendo siempre abierto su corazón y su mente a todos los misterios que le rodean. El nuevo humanismo debe construirse alrededor de la ciencia hasta conseguir unir a la humanidad no solamente en sus aspiraciones sino también en sus realizaciones.

Finalmente, la última parte, dedicada a la Historia de la ciencia y los problemas contemporáneos, trata de los problemas que se presentan actualmente como consecuencia, en parte, del enorme desarrollo de la ciencia y de la técnica. "Uno de los grandes problemas sociales de nuestro tiempo es enseñar a los hombres que acaban de librarse de la esclavitud del trabajo sin descanso, cómo usar la libertad adquirida últimamente. Las oportunidades de ocio aumentan constantemente, pero poca gente es capaz de aprovecharlas". En este aspecto es donde se presenta a los educadores y a las organizaciones internacionales de educación, principalmente a la Unesco, el tratar de salvar esta crisis por la que pasa la humanidad, revisando ideas sobre muchas cuestiones. Procurar salvar la situación que ha provocado el rápido desarrollo de la técnica y la excesiva mecanización de la vida y que ha trastornado nuestro mundo espiritual y material.

Otro gran problema que ya empieza a presentarse, y que Sarton cree que se resolvería con fuertes dosis de historia de la ciencia, con sus ejemplos de continuidad, humildad y abnegación, es el que plantean los hombres de ciencia con sus objetivos de poder y riqueza. Prevé la importancia que ya tiene, y que puede aumentar todavía muchísimo más, el científico y piensa también que la creciente complejidad y dificultad de las diversas técnicas ofrecen considerable campo de acción para la mediocridad de toda especie. Y creyendo que la ciencia "sola" no puede dar un sentido a la vida pues "la ciencia sin sabiduría es muy pobre cosa y la técnica sin sabiduría es más pobre aún" ofrece como solución el integrar una ciencia humanizada a nuestra cultura en lugar de permitir que se desarrolle como un "instrumento" extraño a ella.

Muchos más son los problemas que Sarton presenta a la consideración del estudioso. Muchos más pueden añadirse, alimentación y población, producción y distribución entre ellos, derivados en parte de la diferencia de opinión entre los hombres de letras, historiadores y filósofos, que constituyen los llamados humanistas, y los científicos. La brecha puede cerrarse y a este fin está encaminado el trabajo de Sarton. Es de agradecer su brillante exposición y su generoso manantial de ideas.

Marcelo SANTALÓ SORS.

Aventura del Pensamiento

EL LABERINTO DE LA SOLEDAD

II.—MASCARAS MEXICANAS

Por *OCTAVIO PAZ*

Corazón apasionado
disimula tu tristeza. . .
Canción popular.

VIEJO o adolescente, criollo o mestizo, general, obrero o licenciado, el mexicano se me parece como un ser que se encierra y se preserva: máscara el rostro y máscara la sonrisa. Plantado en su arisca soledad, espinoso y cortés a un tiempo, todo le sirve para defenderse: el silencio y la palabra, la cortesía y el desprecio, la ironía y la resignación. Tan celoso de su intimidad como de la ajena, ni siquiera se atreve a rozar con los ojos al vecino: una mirada puede desencadenar la cólera de esas almas cargadas de electricidad. Atraviesa la vida como desollado; todo puede herirle, palabras y sospecha de palabras. Su lenguaje está lleno de reticencias, de figuras y alusiones, de puntos suspensivos; en su silencio hay repliegues, matices, nubarrones, arco iris súbitos, amenazas indescifrables. Incluso en la disputa prefiere la expresión velada a la injuria: "al buen entendedor pocas palabras". En suma, entre la realidad y su persona establece una muralla, no por invisible menos infranqueable, de impasibilidad y lejanía. El mexicano siempre está lejos, lejos del mundo y de los demás. Lejos, también, de sí mismo.

El lenguaje popular refleja hasta que punto nos defendemos del exterior: el ideal de la "hombría" consiste en no "rajarse" nunca. Los que se "abren" son cobardes. Para nosotros, contrariamente a lo que ocurre con otros pueblos, abrirse es una debilidad o una traición. El mexicano puede doblarse, humillarse, "agacharse", pero no "rajarse", esto es, permitir

que el mundo exterior penetre en su intimidad. El "rajado" es de poco fiar, un traidor o un hombre de dudosa fidelidad, que cuenta los secretos y es incapaz de afrontar los peligros como se debe. Las mujeres son seres inferiores porque, al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su "rajada", herida que jamás cicatriza.

El hermetismo es un recurso de nuestro recelo y desconfianza y muestra que instintivamente consideramos peligroso al medio que nos rodea. Esta reacción se justifica si se piensa en lo que ha sido nuestra historia y en el carácter de la sociedad que hemos creado. La dureza y hostilidad del ambiente —y esa amenaza, escondida e indefinible, que siempre flota en el aire— nos obligan a cerrarnos al exterior, como esas plantas de la meseta, que acumulan sus jugos tras una cáscara espinosa. Pero esta conducta, legítima en su origen, se ha convertido en un mecanismo que funciona solo, automáticamente. Ante la simpatía y la dulzura nuestra respuesta es la reserva, pues no sabemos si esos sentimientos son verdaderos o simulados. Y además nuestra integridad masculina corre tanto peligro ante la benevolencia como ante la hostilidad. Toda abertura de nuestro ser entraña una dimisión de nuestra hombría.

Nuestras relaciones con los otros hombres también están teñidas de recelo. Cada vez que el mexicano se confía a un amigo o a un conocido, cada vez que se "abre", abdica. Y teme que el desprecio del confidente siga a su entrega. Por eso la confidencia deshonra y es tan peligrosa para el que la hace como para el que la escucha; no nos ahogamos en la fuente que nos refleja, como Narciso, sino que la cegamos. Nuestra cólera no se nutre nada más del temor de ser utilizados por nuestros confidentes —temor general a todos los hombres— sino de la vergüenza de haber renunciado a nuestra soledad. El que se confía, se enajena; "me he vendido con fulano", decimos cuando nos confiamos a alguien que no lo merece. Esto es, nos hemos "rajado", alguien ha penetrado en el castillo fuerte. La distancia entre hombre y hombre, creadora del mutuo respeto y la mutua seguridad, ha desaparecido. No solamente estamos a merced del intruso, sino que hemos abdicado.

Todas estas expresiones revelan que el mexicano considera la vida como lucha, concepción que no lo distingue del resto de los hombres modernos. El ideal de hombría para otros

pueblos consiste en una abierta y agresiva disposición al combate; nosotros nos presentamos a la defensiva, listos a repeler el ataque. El "macho" es un ser hermético, encerrado en sí mismo, capaz de guardarse y guardar lo que se le confía. La hombría se mide por la invulnerabilidad ante las armas enemigas o ante los impactos del mundo exterior. El estoicismo es la más alta de nuestras virtudes guerreras y políticas. Nuestra historia está llena de frases y episodios que revelan la indiferencia de nuestros héroes ante el dolor o el peligro. Desde niños nos enseñan a sufrir con dignidad las derrotas, concepción que no carece de grandeza. Y si no todos somos estoicos e impasibles —como Juárez y Cuauhtémoc— al menos procuramos ser resignados, pacientes y sufridos. La resignación es una de nuestras virtudes populares. Más que el brillo de la victoria nos conmueve la entereza ante la adversidad.

La preeminencia de lo cerrado frente a lo abierto no se manifiesta sólo como impasibilidad y desconfianza, ironía y recelo, sino como amor a la Forma. Esta contiene y encierra a la intimidad, impide sus excesos, reprime sus explosiones, la separa y aísla, la preserva. La doble influencia indígena y española se conjugan en nuestra predilección por la ceremonia, las fórmulas y el orden. El mexicano, contra lo que supone una superficial interpretación de nuestra historia, aspira a crear un mundo ordenado conforme a principios claros. La agitación y encono de nuestras luchas políticas prueba hasta qué punto las nociones jurídicas juegan un papel importante en nuestra vida pública. Y en la de todos los días el mexicano es un hombre que se esfuerza por ser formal y que muy fácilmente se convierte en formulista. Y es explicable. El orden —jurídico, social, religioso o artístico— constituye una esfera segura y estable. En su ámbito basta con ajustarse a los modelos y los principios que regulan la vida, y nadie, para manifestarse, necesita recurrir a la continua invención que exige una sociedad anárquica. Quizá nuestro tradicionalismo —que es una de las constantes de nuestro ser y lo que da coherencia y antigüedad a nuestro pueblo— parte del amor que profesamos a la Forma.

Las complicaciones rituales de la cortesía, la persistencia del humanismo clásico, el gusto por las formas cerradas en la poesía (el sonete y la décima, por ejemplo), nuestro amor por

la geometría en la arquitectura y las artes decorativas, por el dibujo y la composición en la pintura, la pobreza de nuestro romanticismo frente a la excelencia de nuestro arte barroco, el formalismo de nuestras instituciones políticas y, en fin, la peligrosa inclinación que mostramos por las fórmulas —sociales, morales y burocráticas—, son otras tantas expresiones de esta tendencia de nuestro carácter. El mexicano no sólo no se abre; tampoco se derrama.

A veces las formas nos ahogan. Durante el siglo pasado los liberales vanamente intentaron someter la realidad del país a la camisa de fuerza de la Constitución de 1857. Los resultados fueron la dictadura de Porfirio Díaz y la Revolución de 1910. En cierto sentido la historia de México, como la de cada mexicano, consiste en una lucha entre las formas y fórmulas en que se pretende encerrar a nuestro ser y las explosiones con que nuestra espontaneidad se venga. Pocas veces la Forma ha sido una creación original de nuestro pueblo, un equilibrio, alcanzado no a expensas sino gracias a la expresión de nuestros instintos y quereres. Nuestras formas jurídicas y morales, por el contrario, mutilan con frecuencia a nuestro ser, nos impiden expresarnos y niegan satisfacción a nuestros apetitos vitales.

La preferencia por la Forma, incluso vacía de contenido, se manifiesta a lo largo de la historia de nuestro arte, desde la época precortesiana hasta nuestros días. Antonio Castro Leal, en su excelente estudio sobre Juan Ruiz de Alarcón, muestra cómo la reserva frente al romanticismo —que es, por definición, expansivo y abierto— se expresa ya en el siglo XVII, esto es, antes de que siquiera tuviésemos conciencia de nacionalidad. Tenían razón los contemporáneos de Juan Ruiz de Alarcón —al acusarlo de entrometido— aunque hablasen más bien de la deformidad de su cuerpo que de la singularidad de su obra. En efecto, la porción más característica de su teatro, niega al de sus contemporáneos españoles. Y su negación contiene, en cifra, la que México ha opuesto siempre a España. El teatro de Alarcón es una respuesta a la vitalidad española, afirmativa y deslumbrante en esa época, y que se expresa a través de un gran sí a la historia y a las pasiones. Lope exalta el amor, lo heroico, lo sobrehumano, lo increíble; Alarcón opone a estas virtudes desmesuradas, otras más sutiles y burguesas: la dignidad, la cortesía, un estoicismo melancólico, un pudor sonriente. Los problemas morales interesan poco a Lope, que ama la ac-

ción, como todos sus contemporáneos. Más tarde Calderón mostrará el mismo desdén por la psicología; los conflictos morales y las oscilaciones, caídas y cambios del alma humana sólo son metáforas que transparentan un drama teológico cuyos dos personajes son el pecado original y la Gracia divina. En las comedias más representativas de Alarcón, en cambio, el cielo cuenta poco, tan poco como el viento pasional que arrebatan a los personajes lopescos. El hombre, nos dice el mexicano, es un compuesto, y el mal y el bien se mezclan sutilmente en su alma. En lugar de proceder por síntesis, utiliza el análisis: el hombre se vuelve problema. En varias comedias se plantea la cuestión de la mentira: ¿hasta qué punto el mentiroso de veras miente, de veras se propone engañar?; ¿no es él la primera víctima de sus engaños y no es a sí mismo a quien engaña? El mentiroso se miente a sí mismo; tiene miedo de sí. Al plantearse el problema de la autenticidad, Alarcón anticipa uno de los temas constantes de reflexión del mexicano, que más tarde recogerá Rodolfo Usigli en *El Gesticulador.*

En el mundo de Alarcón no triunfan la pasión ni la gracia. Todo se subordina a lo razonable; sus arquetipos son los de la moral que sonríe y perdona. Al substituir los valores vitales y románticos de Lope por los abstractos de una moral universal y razonable ¿no se evadía, no nos escamoteaba su propio ser? Su negación, como la de México, no afirma nuestra singularidad frente a la de los españoles. Los valores que postula Alarcón pertenecen a todos los hombres y son una herencia grecorromana tanto como una profecía de la moral que impondrá el mundo burgués. No expresan nuestra espontaneidad, ni resuelven nuestros conflictos: son Formas que no hemos creado ni sufrido, máscaras. Sólo hasta nuestros días hemos sido capaces de enfrentar al sí español un sí mexicano y no una afirmación intelectual. La Revolución Mexicana, al descubrir las artes populares, dió origen a la pintura moderna; al descubrir el lenguaje de los mexicanos, creó la nueva poesía.

Si en la política y el arte el mexicano aspira a crear mundos cerrados, en la esfera de las relaciones cotidianas procura que imperen el pudor, el recato y la reserva ceremoniosa. El pudor, que nace de la vergüenza ante la desnudez propia o ajena, es un reflejo casi físico entre nosotros. Nada más alejado de esta actitud que el miedo al cuerpo, característico de la vida

norteamericana. No nos da miedo ni vergüenza nuestro cuerpo; lo afrontamos con naturalidad y lo vivimos con cierta plenitud —a la inversa de lo que ocurre con los puritanos, que se mutilan al negarlo—. Para nosotros el cuerpo existe; da gravedad y límites a nuestro ser. Lo sufrimos y gozamos; no es un traje que estamos acostumbrados a habitar ni algo ajeno a nosotros: somos nuestro cuerpo. Pero las miradas ajenas nos sobresaltan, porque el cuerpo no ve la intimidad, sino la descubre. El pudor, así, tiene un carácter defensivo, como la muralla china de la cortesía, o las cercas de órganos y cactos que separan, en el campo, los jacales de los campesinos. Y por eso la virtud que más estimamos en las mujeres es el recato, como en los hombres la reserva. Ellas, como nosotros, deben defender su intimidad.

Sin duda en nuestra concepción del recato femenino interviene la vanidad masculina del señor —que hemos heredado de indios y españoles—. Los mexicanos, como casi todos los pueblos, consideran a la mujer como un instrumento, ya de los deseos del hombre, ya de los fines que le asignan la ley, la sociedad o la moral. Fines, hay que decirlo, sobre los que nunca se le ha pedido su consentimiento y en cuya realización participa sólo pasivamente, en tanto que "depositaria" de ciertos valores. Prostituta, diosa, gran señora, amante, la mujer trasmite o conserva, pero no crea, ciertas energías o valores, que le confían la naturaleza o la sociedad. En un mundo hecho a imagen de los hombres, la mujer es sólo un reflejo de la voluntad y querer masculinos. Pasiva, se convierte en diosa, amada, ser que encarna los elementos estables y antiguos del universo: la tierra, madre y virgen; activa, es siempre función, medio, canal. La feminidad nunca es un fin en sí mismo, como lo es la hombría.

En otros países estas funciones se realizan a la luz pública y con brillo. En algunos se reverencia a las prostitutas o a las vírgenes: en otros, se premia a las madres; en casi todos se adula y respeta a la gran señora. Nosotros preferimos ocultar esas gracias y virtudes. El secreto debe acompañar a la mujer.

La herencia hispanoárabe no explica completamente esta conducta. La actitud de los españoles frente a las mujeres es muy simple y se expresa, con brutalidad y concisión, en dos refranes "la mujer en casa y con la pata rota" y "entre santa y santo, pared de cal y canto". La mujer es una fiera doméstica,

lujuriosa y pecadora de nacimiento, a quien hay que someter con el palo y conducir con el "freno de la religión". De ahí que muchos españoles consideren a las extranjeras —y especialmente a las que pertenecen a países de raza o religión diversas a las suyas— como presa fácil. Para los mexicanos, en cambio, la mujer es un ser oscuro, secreto y pasivo. No se les atribuyen malos instintos; se pretende que ni siquiera los tiene. Por más extraño que parezca, las mujeres aceptan esta creencia, al menos en público. En ciertos casos es posible que, en efecto, sus instintos duerman o se expresen por vías indirectas.

Es cierto que las norteamericanas proclaman también la ausencia de instintos y deseos, pero la raíz de su pretensión es distinta y hasta contraria. La norteamericana oculta o niega ciertas partes del cuerpo, porque son inmorales. Por lo tanto, no existen. Al negarse, reprime su espontaneidad. La mexicana simplemente no tiene voluntad. Su cuerpo duerme y sólo se enciende si alguien lo despierta. Nunca es pregunta, sino respuesta, material fácil y vibrante que la imaginación y la sensualidad masculina esculpen. Frente a la actividad que despliegan las otras mujeres, que desean cautivar a los hombres a través de la agilidad de su espíritu o del movimiento de su cuerpo, la mexicana opone un cierto hieratismo, un reposo hecho al mismo tiempo de espera y desdén. El hombre revolotea a su alrededor, la festeja, la canta, hace caracolear su caballo o su imaginación. Ella se vela en el recato y la inmovilidad. Es un ídolo. El pudor la cierra al mundo.

Esta concepción —bastante falsa si se piensa que la mexicana es muy sensible e inquieta no las convierte en mero objeto, en cosa. La mujer mexicana —como la de muchos pueblos— es un símbolo que representa la estabilidad y continuidad de la raza. A su significación cósmica se alía la social; en la vida diaria su función consiste en hacer imperar la ley y el orden, la piedad y la dulzura. Todos cuidamos que nadie "falte el respeto a las señoras" —noción universal, sin duda, pero que en México se lleva hasta sus últimas consecuencias—. Gracias a ella se suavizan muchas de las asperezas de nuestras relaciones de "hombre a hombre". Naturalmente que habría que preguntar a las mexicanas su opinión; ese "respeto" es a veces una hipócrita manera de sujetarlas e impedirles que se expresen. Quizá muchas preferirían ser tratadas con menos "respeto" (que, por lo demás, se les concede solamente en público) y

con más libertad y autenticidad. Esto es, como seres humanos y no como símbolos o funciones. Pero, ¿cómo vamos a consentir en que ellas se expresen, si toda nuestra vida tiende a paralizarse en una máscara que oculte nuestra intimidad?

Ni la modestia propia, ni la vigilancia social, hacen invulnerable a la mujer. Tanto por la fatalidad de su anatomía "abierta", como por su situación social —depositaria de la honra, a la española— está expuesta a toda clase de peligros, contra los que nada pueden la moral personal ni la protección masculina. El mal radica en ella misma; por naturaleza es un ser "rajado", abierto. Pero, en virtud de un mecanismo de compensación fácilmente explicable, se hace virtud de su flaqueza original y se crea el mito de la "sufrida mujer mexicana". El ídolo —siempre vulnerable, siempre en trance de convertirse en ser humano— se transforma en víctima, pero en víctima endurecida e insensible al sufrimiento, encallecida a fuerza de sufrir. (Una persona "sufrida" es menos sensible al dolor que las que apenas si han sido tocadas por la adversidad). Por obra del sufrimiento, las mujeres se vuelven como los hombres: invulnerables, impasibles y estoicas.

Se dirá que al transformar en virtud algo que debería ser motivo de vergüenza, sólo pretendemos descargar nuestra conciencia y encubrir con una imagen una realidad atroz. Es cierto, pero también lo es que al atribuir a la mujer la misma invulnerabilidad a que aspiramos, recubrimos con una inmunidad moral su fatalidad anatómica, abierta al exterior. Gracias al sufrimiento, y a su capacidad para resistirlo sin protesta, la mujer trasciende su condición y adquiere los mismos atributos del hombre.

Es curioso advertir que la imagen de la "mala mujer" casi siempre se presenta acompañada de la idea de actividad. A la inversa de la "abnegada madre", de la "novia que espera" y del ídolo hermético, seres estáticos, la "mala" va y viene, busca a los hombres, los abandona. Pero, por un mecanismo análogo al descrito más arriba, su extrema movilidad la vuelve también invulnerable. Actividad e impudicia se alían en ella y acaban por petrificar su alma. La "mala" es dura, impía, independiente, como el "macho". Por caminos distintos, ella también trasciende su fisiología y se cierra al mundo.

Es significativo, por otra parte, que el homosexualismo masculino sea considerado con cierta indulgencia, por lo que toca al agente activo. El pasivo, en cambio, es un ser degradado y abyecto. El juego de los "albures" —esto es, el combate verbal hecho de alusiones obscenas y de doble sentido, que tanto se practica en la ciudad de México— transparenta esta ambigua concepción. Cada uno de los interlocutores, a través de trampas verbales y de ingeniosas combinaciones lingüísticas, procura anonadar al otro. El vencido es el que no puede contestar, el que se traga las palabras de su adversario. Y esas palabras están teñidas de alusiones sexualmente agresivas; el perdidoso es poseído, violado, por el otro. Sobre él caen las burlas y el escarnio de los espectadores. Así pues, el homosexualismo masculino es tolerado, a condición de que se trate de una violación del agente pasivo. Como en el caso de las relaciones heterosexuales, lo importante es "no abrirse" y, simultáneamente, rajar, herir al contrario.

Me parece que todas estas actitudes, por diversas que sean sus raíces, confirman el carácter defensivo de nuestras reacciones frente al mundo o frente a nuestros semejantes. Pero no nos bastan los mecanismos de preservación y defensa. La simulación, que no acude a nuestra pasividad, sino que exige una invención activa y que se recrea a sí misma a cada instante es una de nuestras formas de conducta habituales. Mentimos por placer y fantasía, sí, como todos los pueblos imaginativos, pero también para ocultarnos y ponernos al abrigo de intrusos. La mentira posee una importancia decisiva en nuestra vida cotidiana, en la política, el amor, la amistad. Con ella no pretendemos nada más engañar a los demás, sino a nosotros mismos. De ahí su fertilidad y lo que distingue a nuestras mentiras de las groseras invenciones de otros pueblos. La mentira es un juego trágico, en el que arriesgamos parte de nuestro ser. Por eso es estéril su denuncia.

El simulador pretende ser lo que no es. Su actividad reclama una constante improvisación, un ir hacia adelante siempre, entre arenas movedizas. A cada minuto hay que rehacer, recrear, modificar el personaje que fingimos, hasta que llega un momento en que realidad y apariencia, mentira y verdad, se confunden. De tejido de invenciones para deslumbrar al prójimo, la simulación se trueca en una forma superior, por ar-

tística, de la realidad. Nuestras mentiras reflejan, simultáneamente nuestras carencias y nuestros apetitos, lo que no somos y lo que deseamos ser. Simulando, nos acercamos a nuestro modelo y a veces el gesticulador, como ha visto con hondura Usigli, se funde con sus gestos, los hace auténticos. La muerte del profesor César Rubio lo convierte en lo que deseaba ser: el general Rubio, un revolucionario sincero y un hombre capaz de impulsar y purificar a la Revolución estancada. En la obra de Usigli el profesor Rubio se inventa a sí mismo y se transforma en general; su mentira es tan verdadera que Navarro, el corrompido, no tiene más remedio que *volver a matar en él* a su antiguo jefe, el general Rubio. Mata en él la verdad de la Revolución.

Si por el camino de la mentira podemos llegar a la autenticidad, un exceso de sinceridad puede conducirnos a formas refinadas de la mentira. Cuando nos enamoramos nos "abrimos", mostramos nuestra intimidad, ya que una vieja tradición quiere que el que sufre de amor exhiba sus heridas ante la que ama. Pero al descubrir sus llagas de amor, el enamorado transforma su ser en una imagen, en un objeto que entrega a la contemplación de la mujer —y de sí mismo—. Al mostrarse, invita a que lo contemplen con los mismos ojos piadosos con que él se contempla. La mirada ajena ya no lo desnuda; lo recubre de piedad. Y al presentarse como espectáculo y pretender que se le mire con los mismos ojos con que él se mira, se evade del juego erótico, pone a salvo su verdadero ser, la substituye por una imagen. Substrae su intimidad, que se refugia en sus ojos, esos ojos que son nada más contemplación y piedad de sí mismo. Se vuelve, al mismo tiempo, la imagen y la mirada que la contempla.

En todos los tiempos y en todos los climas las relaciones humanas —y especialmente las amorosas— corren el riesgo de volverse equívocas. Narcisismo y masoquismo no son tendencias exclusivas del mexicano. Pero es notable la frecuencia con que canciones populares, refranes y conductas cotidianas aluden al amor como falsedad y mentira. Casi siempre eludimos los riesgos de una relación desnuda —a través de una exageración, en su origen sincera, de nuestros sentimientos—. Asimismo, es revelador cómo el carácter combativo del erotismo se acentúa entre nosotros y se encona. El amor es una tentativa de penetrar en otro ser, pero sólo puede realizarse a condición de

que la entrega sea mutua. En todas partes es difícil la entrega de sí mismo; pocos coinciden en la entrega y más pocos aún logran trascender esa etapa posesiva y gozar del amor como lo que realmente es: un perpetuo descubrimiento, una inmersión en las aguas de la realidad y una recreación constante. Nosotros concebimos el amor como conquista y como lucha. No se trata tanto de penetrar la realidad, a través de un cuerpo, como de violarla. De ahí que la imagen del amante afortunado —herencia, acaso, del Don Juan español— se confunde con la del hombre que se vale de sus sentimientos —reales o inventados— para obtener a la mujer.

La simulación es una actividad parecida a la de los actores y puede expresarse en tantas formas como personajes fingimos. Pero el actor, si lo es de veras, se entrega a su personaje y lo encarna plenamente, aunque después, terminada la representación, lo abandone como a su piel la serpiente. El simulador jamás se entrega y se olvida de sí, pues dejaría de simular si se fundiera con su personaje. Y, al mismo tiempo, esa ficción se convierte en una parte inseparable —y espuria— de su ser: está condenado a representar toda su vida, porque entre su personaje y él se ha establecido una complicidad que nada, excepto la muerte o el sacrificio pueden romper. La mentira se instala en su ser y se convierte en el fondo último de su personalidad.

SIMULAR es inventar o, mejor dicho, aparentar y así eludir nuestra condición. La disimulación exige mayor sutileza: el que disimula no representa, sino que quiere hacerse invisible, pasar desapercibido —sin renunciar a su ser—. El mexicano excede en el disimulo de sus pasiones y de sí mismo. Temeroso de la mirada ajena, se contrae, se reduce, se vuelve sombra y fantasma, eco. No camina, se desliza; no propone, insinúa; no replica, rezonga; no se queja, sonríe; hasta cuando canta —si no estalla y se abre el pecho— lo hace entre dientes y a media voz, disimulando su cantar:

> Y es tanta la tiranía
> de esta disimulación
> que aunque de raros anhelos
> se me hincha el corazón,
> tengo miradas de reto
> y voz de resignación.

Quizá el disimulo nació durante la Colonia. Indios y mestizos tenían, como en el poema de Reyes, que cantar quedo, pues "entre dientes mal se oyen-palabras de rebelión". El mundo colonial ha desaparecido, pero no el temor, la desconfianza y el recelo. Y ahora no solamente disimulamos nuestra cólera sino nuestra ternura. Cuando pide disculpas la gente del campo suele decir: "Disimule usted señor". Y, en efecto, disimulamos. Nos disimulamos con tal ahinco que casi no existimos.

En sus formas radicales el disimulo llega al mimetismo. El indio se funde con el paisaje, se confunde con la barda blanca en que se apoya por la tarde, con la tierra oscura en que se tiende a mediodía, con el silencio que lo rodea. Se disimula tanto su humana singularidad que acaba por abolirla; y se vuelve piedra, pirú, muro, silencio: espacio. No quiero decir que comulgue con el todo, a la manera panteísta, ni que en un árbol aprehenda todos los árboles, sino que efectivamente, esto es, de una manera concreta y particular, se confunde con un objeto determinado.

Roger Caillois observa que el mimetismo no implica siempre una tentativa de protección contra las amenazas virtuales que pululan en el mundo externo. A veces los insectos se "hacen los muertos" o imitan las formas de la materia en descomposición, fascinados por la muerte, por la inercia del espacio. Esta fascinación —fuerza de gravedad, diría yo, de la vida— es común a todos los seres y el hecho que se exprese como mimetismo confirma que no debemos considerar a éste exclusivamente como un recurso del instinto vital para escapar del peligro y la muerte. Defensa ante el exterior o fascinación ante la muerte, el mimetismo no consiste tanto en cambiar de naturaleza como de apariencia.

Es revelador que la apariencia escogida sea la de la muerte o la del espacio inerte. Extenderse, confundirse con el espacio, ser espacio, es una manera de rehusarse a las apariencias, pero también es una manera de ser sólo apariencia. A riesgo de ser retorcido podría decir que es una apariencia que niega a las apariencias. El mexicano medio tiene tanto horror a la apariencia, como amor le profesan nuestros dirigentes. Por eso se disimula su propio ser, hasta confundirse con el polvo. Y prefiere no ser —o ser materia inerte— antes que abrir su intimidad y cambiar. La disimulación mimética es una de tantas manifestaciones de nuestro hermetismo. Si el gesticulador acude al dis-

fraz, los demás queremos pasar desapercibidos. Recuerdo que una tarde, como oyera un leve ruido en el cuarto vecino al mío, pregunté en voz alta: ¿quién anda por ahí?. Y la voz de una criada recién llegada de su pueblo contestó: "No es nadie, señor, soy yo".

No sólo nos disimulamos a nosotros mismos y nos hacemos transparentes y fantasmales; también disimulamos la existencia de nuestros semejantes. No quiero decir que los ignoremos o los hagamos a menos, actos deliberados y soberbios. Los disimulamos de manera más definitiva y radical: los ninguneamos. El ninguneo es una operación que consiste en hacer de alguien, ninguno. La nada, de pronto, se individualiza, se hace cuerpo y ojos, se hace ninguno.

Don Nadie, padre español de Ninguno, posee don, vientre, honra, cuenta en el banco y habla con voz fuerte y segura. Don Nadie lleva al mundo con su vacía y vocinglera presencia. Está en todas partes y en todos nortes tiene amigos y admiradores. Es banquero, hombre de empresa, técnico "amigo". Se pasea por todos los salones, lo condecoran en Jamaica, en Estocolmo y en Delhi. Don Nadie es funcionario o influyente; y tiene una agresiva y engreída manera de no ser. Ninguno es silencioso, tímido, y resignado. Es sensible, acaso inteligente, sonríe siempre, espera siempre. Y cada vez que quiere hablar, tropieza con un muro de silencio; si saluda, encuentra una espalda glacial; si suplica, llora o grita, sus gestos se pierden en el vacío que don Nadie crea con su vozarrón. Ninguno no se resigna a no ser; oscila, intenta una vez y otra vez ser Alguien. Al fin, entre vanos gestos, se pierde en el limbo de donde surgió.

Sería un error pensar que los demás le impiden existir. Simplemente disimulan su existencia, obran como si no existiera. Es inútil que Ninguno hable, publique libros, pinte cuadros, se pare de cabeza, descubra una fórmula. Ninguno es la ausencia de nuestras miradas, la pausa de nuestra conversación, la reticencia de nuestro silencio. Es el nombre que olvidamos siempre por una extraña fatalidad, el eterno ausente, el invitado que no invitamos, el hueco que no llenamos. Es una omisión. Y sin embargo, Ninguno está presente siempre. Es nuestro secreto, nuestro crimen y nuestro remordimiento. Por eso el ninguneador también se ningunea: a su vez él es la omi-

sión de Alguien. Y si todos somos Ninguno, no existe ninguno de nosotros. El círculo se cierra y la sombra de Ninguno se extiende sobre México, asfixia al Gesticulador y lo cubre todo. En nuestro territorio —más fuerte que las pirámides y los sacrificios, que las iglesias, los motines y los cantos populares— vuelve a imperar el silencio, anterior a la Historia.

INDICACIONES SOBRE LA MARCHA DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO EN LA ARGENTINA

Por *Francisco ROMERO*

I.—*EL POSITIVISMO Y SU INFLUENCIA*

Un examen completo, seguro y documentado del Positivismo en la Argentina no es posible todavía. Faltan los indispensables estudios preparatorios, la recolección documental, la ordenada galería de hechos que permita una visión del conjunto y una justiciera estimación comparativa de las partes. En otros países, como México, ya ha sido estudiada a fondo esta corriente de pensamiento, tanto en su desarrollo puramente ideológico como en sus repercusiones sobre la vida nacional; acaso por esa profundización histórico-crítica, el Positivismo mexicano se nos revela a primera vista dotado de mayor consistencia doctrinaria que el nuestro. En todo caso, para establecer un paralelo que no sea liviana improvisación deberemos esperar a que se llene en nuestro país ese notorio y lamentable vacío existente en la historia de nuestras ideas.

Buena parte del trabajo filosófico en la Argentina en los últimos años ha consistido en una crítica, en una refutación si se quiere, del Positivismo. Yo mismo —y ha de serme permitido ahora y más adelante que me nombre en estas apuntaciones, por lo mismo que aspiran a la objetividad— yo mismo he intervenido, aunque con mucha menor insistencia que otros, en la polémica antipositivista. La verdad es que, por los años en que se inicia entre nosotros esa polémica, el Positivismo como filosofía, como conjunto de tesis sobre la realidad y el conocimiento, está ya difunto en Europa. Me refiero al Positivismo que podemos denominar clásico, sin tomar en cuenta los intentos renovadores, de señalado cariz gnoseológico, que inician Mach y otros, y que por aquí lograron eco escaso y tardío. En sí, pues, esa polémica era una necesidad entre nosotros, inseparable de la introducción de puntos de vista más a tono con los

nuevos tiempos. Pronto ha de llegar, sin embargo, la ocasión de hacer para esa polémica, para esa crítica o refutación, lo mismo que ella hizo con la tendencia que combatía. No es ahora la oportunidad de desarrollar este tema, pero deben quedar sentados dos o tres extremos esenciales. En primer lugar, lo refutado o combatido fué ante todo o exclusivamente, como se desprende de una indicación anterior, el Positivismo de Comte y de Spencer. Pero en los finales del siglo, el Positivismo había echado en otras partes por caminos diferentes, había afrontado con novedad y rigor ciertos problemas que no hallaron cabida en los sistemas de Comte y de Spencer, especialmente el problema del conocimiento. Esto ocurría en primer lugar en Alemania y en otros países ligados filosóficamente a ella, donde prosperó una teoría del conocimiento fundada positivísticamente y del mayor interés, ilustrada por los nombres de Laas, Avenarius, Ernst, Mach y Vaihinger, muy poco conocida en Iberoamérica. Cercano a estas ideas, separado algunas veces y otras fundido con ellas, crecía el pragmatismo, uno de cuyos primeros representantes ilustres es Nietzsche, y que debía lograr en los Estados Unidos, por obra de Pierce y James primero y de Dewey y tantos otros después, un notable predicamento; doctrina en general poco conocida entre nosotros y mucho más compleja de lo que se da por supuesto en ciertas exposiciones y refutaciones sumarias. En segundo lugar, la polémica antipositivista no siempre distinguió entre el valor del Positivismo como doctrina actual, y su significación histórica, su oportunidad en su tiempo y los muchos beneficios que se le deben. Digo que no siempre se distinguió esto, y mi salvedad apunta a que algunas veces sí se tuvo en cuenta explícitamente la oportunidad del Positivismo en su sazón histórica y en nuestro ambiente social, acaso más que por nadie, entre los críticos de primera fila, por el maestro Alejandro Korn, enamorado de toda justicia. Conviene, pues, separar la oposición a una doctrina filosófica que se juzgaba ya fuera de tiempo y periclitada en su actual vigencia, y aquella otra crítica que envolvía la de todo un pasado inmediato, en cuanto se atribuía a él un papel considerable a la influencia práctica de las tesis positivistas. Y para no andarme con medias palabras, para no incurrir en criptografías que deben ser descifradas, diré que lo que en ese pasado se discernía por muchos como influjo positivista, lo que indirectamente se combatía en el Positivismo, apuntando por

elevación a toda una etapa del pasado nacional, era con frecuencia la tradición liberal, laica y civil de la Nación, tradición que, en parte con razón y en parte sin ella, se consideraba consolidada y respaldada, inspirada en sus principios directores por la ideología del Positivismo.

Mirada por su lado más legítimo y sincero, por el que procuraba meramente desplazar una filosofía que había cumplido su sino y que debía dejar sitio a puntos de vista nuevos, triunfantes en los países de más avanzada cultura, esa polémica, como he dicho, era oportuna e inevitable, y la condición necesaria para que la civilización argentina siguiera su marcha hacia adelante. Nuevos modos de pensamiento, poderosas creaciones de la conciencia filosófica europea llamaban a nuestras puertas; cerrárselas hubiera significado un estancamiento suicida. Y el ingreso no podía ser pacífico; ninguna transformación filosófica importante se ha hecho nunca en ninguna parte sin choques ni desgarramientos. Pero también por este costado conviene señalar una circunstancia que no ha dejado de tener perjudiciales consecuencias en la vida intelectual del país. El Positivismo había traído consigo una nueva interpretación de la psicología y el auge de los estudios sociológicos. La autonomía científica de la psicología, las diversas tentativas para instaurar un estudio experimental de la psique semejante a la investigación de la naturaleza física y biológica, fueron empresas del Positivismo, así como los amplios estudios de la realidad social en vista de dar cuenta a fondo de toda ella, empeño que constituye la parte más considerable y renovadora de los grandes sistemas de Comte y de Spencer. Al enjuiciarse entre nosotros el Positivismo, tanto la psicología empírica como la naciente sociología sufrieron un rudo ataque. La enconada crítica no se paró a distinguir lo que en esa psicología y en esa sociología era pretensión injustificada y lo que era aporte; y sobre todo —y fué lo más grave— no se advirtió que en otras partes se iba pasando insensiblemente a otro experimentalismo psicológico que escapaba a los reproches que se hacía a la psicología experimental del Positivismo, y que la sociología, igualmente, ensayaba nuevos métodos y se afianzaba y robustecía cada vez más. Psicología científica y sociología siguieron entendiéndose, sin razón alguna, como dependencias permanentes del pensamiento positivista, con lo cual la atención de muchos nunca llegó a detenerse seriamente en ellas. La conse-

cuencia ha sido el retraso enorme de ambos géneros de estudios en el país. Dicho en términos generales, que por lo mismo dejan a salvo una que otra excepción, hay que reconocer que hasta la fecha no hemos tenido ni psicología ni sociología pos-positivistas, aunque se haya hablado de estas materias; psicólogos y sociólogos han hablado de la psicología y de la sociología, pero es evidente que la psicología no debe hablar de la psicología, sino de los hechos psíquicos, y la sociología no consiste en discurrir sobre la sociología, sino en examinar los fenómenos sociales. La carencia de sólidos estudios sobre la realidad psíquica y la social, entre nosotros, me parece que reconoce como causa principal la ligereza y negatividad de algunos entre los más influyentes adversarios del Positivismo en el país.

El Positivismo no fué, en el tiempo de su auge y triunfo en Europa, la única corriente filosófica apreciable; muchos ilustres pensadores no positivistas, con frecuencia superiores en genialidad filosófica a los del Positivismo, meditaron y construyeron sus sistemas por esa época. Pero ese tiempo no era el suyo. El sentido de la época, la más entrañable y común vibración de los espíritus de entonces, los encarnó el Positivismo, de manera que el período que se extiende desde el ocaso del Romanticismo, en 1830, hasta más o menos el 80, merece ser llamado sin reservas época positivista. "El Positivismo —escribe Alejandro Korn— no es la creación artificial de sus grandes expositores; es, ante todo, en el siglo pasado, una actitud espiritual común a todo el Occidente, nacida y difundida bajo el imperio de una misma situación histórica. La doctrina sistematizada tardó en incorporarse a la enseñanza de nuestras escuelas". Estas expresiones de Alejandro Korn figuran en su obra sobre las *Influencias filosóficas en la evolución nacional,* que es seguramente el panorama más sagaz que poseemos de la asimilación por nuestro país de las corrientes filosóficas. Tener en cuenta este penetrante estudio de Korn cada vez que se aborda el asunto, no sólo me parece conveniente, sino hasta obligatorio.

Lo primero que se desprende del párrafo que he citado y de lo dicho antes por mi cuenta, es que conviene distinguir dos cosas en el Positivismo: un estado espiritual, difuso aunque enérgico, clima del tiempo, expresión de la conciencia social de aquella época, por un lado; por otro lado, unos cuantos

sistemas o conjuntos doctrinales que fijaban en tesis explícitas esas tendencias o exigencias de la conciencia colectiva, que las traducían en ideas claras y ordenadas. Sería, pues, un error creer que cualquier Positivismo tiene que poder referirse a tal o cual pensador calificado de antemano de positivista. Y esta indicación no es ociosa. Muchas veces, al hablar del Positivismo de este o aquel pensador argentino, se discute la calificación con el argumento de que no conocía o no pudo conocer a Comte ni a Spencer, sin reparar en que sí pudo beber en la misma fuente que ellos, en la común atmósfera positivista de la época, filtrada hasta nuestro país por las muchas vías abiertas al tránsito de tal clase de efluvios, y también en parte generada en el país mismo por la existencia de motivos similares a los que en otros sitios la produjeron. La cultura de Occidente parece llevar dentro principios, direcciones y gérmenes que originan sincrónicamente las mismas manifestaciones, los mismos efectos en todas partes, aun en sus sectores más incomunicados.

Pero esto de sincrónicamente no ha de tomarse al pie de la letra. Siempre hay adelantos o retrasos en una comarca con respecto a otras. El retraso con que aquí se difundió el Positivismo filosófico, tal como lo presentaban los grandes sistemas de Comte y Spencer, es sobradamente explicable. En cambio el Positivismo ambiental y difuso no fué nada tardío. Para Korn, la obra civilizadora que se inicia después de Caseros, con el regreso de los proscritos, es Positivismo en acción. Las consignas del tiempo llevan el sello de un espíritu práctico, enérgico, progresista, decidido a remover los obstáculos tradicionales y a impulsar la nación hacia adelante: "civilización y barbarie", "gobernar es poblar", "crear riqueza", "educar al soberano". La expresión más terminante se puede encontrar en Alberdi. En su opinión, la época de la filosofía en sí, de la filosofía por la filosofía, había pasado. 'La filosofía —escribe— está ligada a todo lo que hay de más positivo, de más real, de más indispensable en la vida; a las artes, a las leyes, a la política, a la economía, a la industria... Filosofía, en una palabra, penetrada de las necesidades sociales, morales e intelectuales de nuestro país, clara, democrática, progresiva, popular, americana". La actitud de Sarmiento es semejante desde este punto de vista. La Nación aparecía a los ojos de aquellos varones como una grande y urgente faena; había que vencer al desierto, era necesario poner las bases materiales que sustentaran la

vida del país; en el orden cultural, apenas si podía pensarse en otra cosa que en la instrucción primaria y en los rudimentos de la técnica, para alfabetizar las masas y difundir el mínimun de educación sin el cual no podrían consolidarse las instituciones democráticas. El Positivismo que he llamado ambiental o difuso, surgido al calor de la situación histórico-social, encarna en el Sarmiento educador, en la escuela inspirada por él, y vuelve así, más consecuente y orgánico, a la sociedad en la cual germinó antes espontáneamente. En ese ambiente escolar aparecen después las primeras adhesiones declaradas al Positivismo europeo, a la doctrina de Comte. En mi opinión, pues, el primer itinerario del Positivismo argentino se puede describir así: arranca de la sociedad, como producto espontáneo y vivo; inspira la enseñanza, sobre todo la primaria, y de este modo se organiza y adquiere conciencia de sí, y mientras por un lado influye desde aquí sobre la sociedad en cuanto acción educativa, ofrece por otro, con frecuencia en los mismos planteles escolares, el terreno propicio para que arraigue el Positivismo importado. Si esto último ha ejercido una considerable influencia en el país, no ha sido menor la acción sobre él del Positivismo vernáculo, ya que le preparó el terreno, tanto en el campo social como en los ambientes escolares.

Entre el Positivismo de raíz nativa, Positivismo en acción casi siempre, pero que más de una vez supo hallar fórmulas suficientemente explícitas; entre ese Positivismo, tal como lo encarnaron, por ejemplo, un Alberdi o un Sarmiento, y el Positivismo aprendido en libros europeos, el Positivismo de los comtianos y de los spencerianos, debe intercalarse una influencia que no debe ser desdeñada, la de los Estados Unidos. El primer gran vínculo para esa influencia fué Sarmiento, apasionado lector de Franklin desde edad temprana, admirador del gran país del norte, amigo del que allá fuera eficaz y famoso promotor de la enseñanza popular, Horacio Mann. El cuadro general que Sarmiento se forma de una sociedad civilizada debe mucho sin duda al modelo norteamericano. Aparte de aquellos influjos de los cuales él mismo es intermediario, trae al país educadores de aquella nación, que realizan una tarea pedagógica importante. Los ecos de los Estados Unidos en nuestro Positivismo son abundantes; en la rama pedagógica del Positivismo está patente esa resonancia, debida originariamente al mismo Sarmiento y a los maestros traídos por él, que

influyeron sobre colegas y discípulos. El Dr. J. Alfredo Ferreira recordaba con frecuencia en su vejez, con afecto respetuoso, a varios de esos maestros venidos al país, y por lo que toca a Horacio Mann, su admiración era ilimitada; lo llamaba el más excelso maestro del Nuevo Mundo.

El Positivismo esforzado y constructivo de la época de Alberdi y Sarmiento se estanca después en un pragmatismo cómodo y oportunista, ambiente en el cual nacen algunas de las peores propensiones de nuestra vida colectiva, algunas de las dolencias sociales cuyas repetidas crisis ha venido sufriendo el país. Se mantuvo sin embargo en ese período la declarada adhesión a la ciencia moderna, a la cultura y a la libertad, y por ese tiempo se configuró el grandioso ideal de una Argentina futura, rica y poderosa, al par de las más ricas y poderosas naciones de la tierra. Y con esto tocamos un punto que debería ser examinado por separado y cuidadosamente, pues, según mi opinión, es uno de los principales en la evolución ideológica de nuestro país. Por muy grande y arraigado que sea el sentimiento de confianza de los argentinos actuales en el porvenir de su patria; por muy intensa y ardorosa que sea su fe en los destinos de su país, poco tienen que ver estos sentimientos de ahora con aquellos otros que ocuparon el centro de la conciencia colectiva desde las últimas décadas del siglo XIX hasta la primera guerra mundial. Aquella visión, anticipada ya por Sarmiento, de una Argentina con cien millones de habitantes, no era propiamente un ideal, una tarea a realizar, un generoso anhelo proyectado hacia algo entrevisto entre las indecisiones del futuro. Era una cosa casi presente y como tangible, una seguridad con la que se contaba y sobre la que se vivía. Las grandes olas inmigratorias, con el crecimiento de la población que producían; la constante valoración de la propiedad urbana y campesina que permitía una forma automática de enriquecimiento; el aumento prodigioso de la riqueza privada y pública, debida sobre todo a la explotación agropecuaria, registrado en la elocuencia de las estadísticas; el fácil tránsito de una clase social a otra, en el plazo de una generación, cuando no de unos pocos años; todo eso origina una atmósfera especial, un régimen de existencia, una concepción de la vida que probablemente sólo en muy pocas partes se han dado antes con tonalidad y vigencia parecidas, y que en nuestro país cesan con la primera conflagración mundial. Se contaba entonces con

el porvenir como con un presente. Era la fuerza misma de las cosas la que debía realizar una grandeza que parecía tocarse ya con la mano, una grandeza en la que se descansaba como si fuera indiscutible posesión. Surgido en el seno de una concepción positivista vernácula que se había ido robusteciendo con la llegada del Positivismo doctrinario, esa visión de las cosas, ese ideal de vida, tenía sin duda grandes limitaciones, pero lo más grave en él y lo más peligroso era la creencia de que el porvenir había de realizarse, colmado de todos los bienes imaginables, por un proceso necesario, mecánico, fatal; de que el tiempo había de ser el único artífice del destino. Una poderosa marea ascendente impulsaba a todos hacia arriba, y todos pensaban que la subida no pararía hasta las nubes, que no se detendría nunca. Cualesquiera que sean los otros motivos actuantes desde 1918 a 1920 en la conciencia social nuestra, yo creo que uno de los motivos más importantes en lo ocurrido desde entonces, en el desconcierto y trastornos sobrevenidos, es la quiebra de aquella fe, tal como existió durante casi medio siglo. Como he indicado ya, no ha de confundirse aquella confianza ilimitada y ciega, que no sólo contaba con el porvenir sino que lo manejaba a cada instante y en cada circunstancia como un bien disponible, con cualquier otra forma de fe en el futuro que después hayan poseído los argentinos.

La Escuela Normal de Paraná tuvo el papel preponderante en las primeras elaboraciones orgánicas de lo que hasta entonces, tanto como un vago aunque generalizado pensar positivista, había sido un sentir positivista. Los nombres de José María Torres, puesto por Sarmiento al frente del Instituto, y de Pedro Scalabrini, figuran entre los primeros por razón del tiempo y de la influencia, entre los muchos que ilustraron aquellas aulas, bien como enseñantes en ellas, bien por haber recibido allí una formación que había de llegar a ser factor preponderante en la vida del país, al alcanzar muchos de esos hombres altos puestos de gobierno y singular prestigio en muy diversas esferas. De Paraná partió un impulso poderoso que se concretó ante todo en un vasto movimiento de reforma educacional. Ya en 1900, hablando en el Congreso Pedagógico Popular, J. Alfredo Ferreira, uno de los más notorios continuadores de la obra paranaense, decía: "La cátedra de Scalabrini y las de algunos de sus discípulos; las utopías de la Escuela Normal de Mercedes

en la Provincia de Buenos Aires, que removieron enérgicamente las ideas, las construcciones didáctico-sociales de Corrientes, Córdoba, Entre Ríos, Santa Fe y Santiago del Estero; las resoluciones técnicas del Consejo Nacional de Educación, previa su ejemplar consulta y deliberación en la asamblea de maestros, son contribuciones a la didáctica universal menos sensibles todavía, pero tan reales como la contribución de nuestros trigos, cueros y lanas en los mercados del mundo".

Tanto en su punto de partida, Paraná, como en sus múltiples radiaciones, este movimiento se singularizó por el entusiasmo, por la firme y entera adhesión a él de los hombres que lo encarnaron. No era, según el modelo de tantas cosas nuestras, una creación burocrática, una empresa llevada adelante según órdenes y reglamentaciones. Expresión viva de un momento de la conciencia colectiva, con bases de índole pedagógica, pero con dilatados alcances sociales, la tarea fué cumplida con el sentido de una función que se prolongaba en misión, con un ardor que consentía el sacrificio y que en algunos adquiría contornos de apostolado. Si otros no fueran sus méritos —y tuvo muchos— bastaría para destacar este movimiento con todas sus ramificaciones lo mucho que hubo en él de libre y fervorosa iniciativa, de servicio honesto y entusiasta en pro de la comunidad. Por lo que toca en concreto al foco principal y originario de estos esfuerzos, quiero citar algunos testimonios. J. Alfredo Ferreira se expresa en estos términos: "La Escuela Normal de Paraná fué una escuela de Boston trasplantada a las soledades de la América del Sur, y simboliza en nuestro país un hecho cardinal de esos que inconfundiblemente empujan la perenne mutación de las cosas. Descúbrese, en la historia de la Tierra y de los seres, ciertas instituciones, doctrinas o lugares reconocidos como comprensiones resumidas que encierran en sí el secreto de maternidades sucesivas". Esta interpretación, que ve en la Escuela de Paraná la fuente o el germen de muchas grandes cosas, proviene de un hombre enrolado desde su juventud en el movimiento positivista. Busquemos, en la vereda de enfrente, entre los antipositivistas, la apreciación de hombre tan libre y justiciero en sus opinones como Alejandro Korn. Después de caracterizar el espíritu de la Escuela Normal de Paraná, señalando en ella virtudes y defectos, y destacando la seguridad que supo insuflar en los que allí se formaron, escribe: "Esta disposición de áni-

mo, realmente apostólica, los armó de fe en su misión y les inspiró la fuerza para acometerla. En su esfera propia realizaron una obra grande, y habría sido aún más proficua si factores extraños a la enseñanza —los factores de la politiquería criolla— no los hubieran perturbado en su actuación. Ellos llevaron a las provincias del interior, junto con la enseñanza laica, la emancipación del dogmatismo chato de las sacristías. Ellos formaron nuestro excelente magisterio femenino e iniciaron la emancipación espiritual y económica de la mujer argentina. Ellos, por fin, organizaron nuestra escuela elemental". El distinguido pedagogo don Ernesto Nelson, en elocuente recapitulación estadística, hace el siguiente cómputo de las personalidades formadas en aquellas aulas y que tuvieron intervención en los asuntos públicos del país: "La Escuela de Paraná proveyó seis gobernadores de provincia, once senadores y diputados nacionales, veintitrés miembros de legislaturas provinciales, aparte de otras ciento dieciséis personas que llegaron a la dirección de la enseñanza como inspectores, miembros del Consejo Nacional de Educación, ministros de Instrucción Pública y directores de consejos de educación".

La filosofía de Comte había sido explicada en la cátedra, en Paraná, por Pedro Scalabrini, quien fué probablemente su primer introductor en el país. El representante más notorio e ilustre del Positivismo comtiano lo fué el Dr. J. Alfredo Ferreira.

La vida de Ferreira corre desde el año de 1863, en que nace en el Departamento de Esquina, Provincia de Corrientes, hasta el año 1938, en que fallece en Buenos Aires. Figura representativa por más de un concepto, me he de extender algo al tratarla, sobre todo porque ha caído sobre su nombre un olvido tan lamentable como injustificado. Laborioso publicista, Ferreira no publicó en vida ningún libro, sino artículos y folletos; el único libro que ostenta su nombre salió años después de su muerte, en 1944, y es recolección de trabajos dispersos. Acaso a esta circunstancia, a no asociarse su nombre a la materialidad de un volumen impreso que lo preserve del olvido, se deba en parte que sólo en ciertos sectores se mantenga su recuerpo. Inconexa, desarticulada la sociedad argentina en estos tiempos, jalonadas sus décadas por rupturas, ignora u olvi-

da con frecuencia lo que más caro debe ser a una comunidad, sus varones eminentes o ejemplares. Los que ya murieron caen casi infaliblemente en el olvido, y con frecuencia ni necesitan llegar a ser olvidados, en fuerza de haber sido en vida desconocidos.

La de Ferreira es una personalidad rica y varia. Educador y reformista en educación, publicista, filósofo y jefe de escuela, hombre de acción bien que en el terreno de la acción espiritual, su vida se desenvolvió laboriosa y serena, con una serenidad que no lograron enturbiar los contratiempos de la actividad pública. Hombre que ocupó más de una vez los primeros planos sociales, nunca cayó en ese empaque, estiramiento o afectación a que somos tan propensos apenas ejercemos alguna autoridad o nos ganamos algún prestigio. Ferreira era la sencillez en persona. Había en él algo de cuáquero, y también recordaba un poco la simplicidad de vida y maneras, la austeridad de los krausistas españoles; algo, en efecto, hubo en él afín a Don Francisco Giner de los Ríos. Fué un trabajador infatigable, que hizo muchas cosas, y que entre ellas y sin descuidarlas, se hizo a sí mismo, porque lo más considerable de su formación lo debió a su propio esfuerzo. Varón equilibrado en grado sumo, todo en él fué armónico y de una sensatez que no excluía, por debajo de ella, domesticado por ella, el ardor. Su culto por el pasado era profundo y sincero, sin idolatrías. Su concepción del presente era la de una faena que debe cumplirse a conciencia. Su fe en el porvenir, por su propia inclinación y por la postura filosófica que adoptó, era ilimitada; era, ante todo, fe en el hombre, en las posibilidades y en el destino terreno del hombre: esa fe que tan quebrantada anda ahora y que la humanidad deberá reconstruir si quiere librarse del fracaso definitivo. Porque esa fe en el futuro es, en el fondo, la voluntad de tener un futuro. Poseyó la capacidad y el mérito de infundir en otros sus convicciones y de atraerlos a su propia órbita; así, tuvo siempre compañeros y colaboradores que lo rodearon con respeto y afecto.

En la ciudad de Corrientes, siendo todavía alumno del Colegio Nacional, obtuvo un puesto docente, por su mérito descollante. En 1880 abre una escuela en Esquira, su pueblo natal, a la que pone el nombre de Horacio Mann; ha iniciado, antes de los veinte años, su obra de innovador, de fundador. A poco se traslada a Buenos Aires, donde ejerce la docencia y se gra-

dúa de abogado. A partir de entonces crece su actividad, siempre intensa y reformadora. Es inspector de enseñanza, en el orden nacional; director general de escuelas de la provincia de Corrientes, cargo desde el cual realiza una inolvidable acción civilizadora; inspector general de segunda enseñanza en la segunda presidencia de Roca, con el ministro Magnasco. Ejerció siempre los cargos públicos con total consagración, enamorado de su trabajo pero sin aferrarse al puesto, como lo atestiguan sus varias renuncias por razones de principios. Fué miembro del Consejo Nacional de Educación y ejerció la Vicepresidencia del cuerpo.

En él el adherente al Positivismo es inseparable del pedagogo reformista. Era hombre de vasta cultura, incansable lector hasta el final de su vida, y, lo que es más raro y más importante, *relector.* Leía de continuo libros viejos y libros nuevos, y nunca se cansaba de releer los libros inmortales. Conocía, por ejemplo, la *Divina Comedia* y el *Quijote* página por página y acaso palabra por palabra. Pero era un lector meditativo, un lector despacioso y crítico. Frecuentador habitual de todas las rutas de la cultura científica, histórica y literaria, su adhesión a la filosofía de Comte no fué el deslumbramiento de quien se entrega a un autor y en adelante jura por él con fidelidad de prosélito o ceguera de fanático. Comte era sin duda para Ferreira el mayor filósofo moderno, el gran patriarca del pensamiento nuevo. Pero era también para él como un principio ordenador, como un criterio general para organizar y jerarquizar su cultura, su vastísima experiencia, leída y pensada, de ideas, de acontecimientos, de realizaciones estéticas, de figuras históricas. Un principio ordenador, un criterio, sin duda, pero no absoluto, no definitivo para las admisiones y las exclusiones. Tomó mucho de Comte, pero no el dogmatismo del filósofo francés; por temperamento había en él una disposición de ánimo acogedora, ecléctica, abierta a lo bello y a lo generoso. Para todo esto, dicho sea de paso, quiero dar mi testimonio, como lo daré más adelante para Alejandro Korn, porque fuí alumno de Ferreira alrededor del año 1910, y quedé ligado a él en afectuosa amistad hasta su fallecimiento. Las palabras *positivo* y *positivismo* se ensanchaban en él hasta henchirse de un rico contenido, de todo el contenido que podía llevar hasta ellas su versación de estudioso y su vocación pedagógica y social. El Positivismo valedero no terminaba para

él con la beata repetición de los tópicos comtianos, ni siquiera con el repensar las tesis del maestro, sino que debía ser un Neopositivismo, un Positivismo agrandado y flexibilizado, según las exigencias de los tiempos. Desde luego, las características principales de la posición de Comte eran mantenidas. La exclusión de la metafísica englobaba la de cualquier problema que rebosara de los marcos científicos, y la concepción de la ciencia determinante de estos marcos era la de fines del siglo XIX, cuando aún no habían ocurrido en el campo de la física los grandes cambios que pusieron sobre nuevas bases la interpretación de la realidad material. Ferreira aceptó también de Comte la Religión de la Humanidad, pero esta parte de su comtismo vino a quedar en segundo plano. No hubo, pues, por aquí esa versión preponderantemente religiosa del Positivismo que ocurrió en el Brasil. Lo principal de nuestro Positivismo fué la preocupación científica, la colocación de la ciencia en el centro de la vida espiritual, y el propósito de fundar sobre ella así el orden filosófico como el ético y el social, con la intención de constituir un humanismo de base científica.

El Positivismo, escribía Ferreira, "es la ciencia espiritualizada, naturalizada y generalizada". Estas palabras figuran en el programa o manifiesto de la revista *La Escuela Positiva,* que fundó en Corrientes, la que se proponía —y cumplió en parte considerable— un vasto plan de agitación espiritual. El primer punto de ese plan era el estudio de la significación, doctrina y método de la filosofía positivista; pero sería un error imaginar que el designio principal de la revista fuera teórico. Las ideas se prolongaban en seguida en intenciones aplicativas, y no sólo con un propósito de adelanto práctico, de progreso abstracto, sino con la inclinación permanente a vincular tanto las ideas como la práctica al ámbito nacional y aun al escenario correntino, porque Ferreira, ferviente patriota, era además muy amante de su provincia natal, interesado activamente en todos sus problemas, en sus tradiciones y en todas las cuestiones tocantes a su ambiente humano y telúrico.

Mucho más adelante, en Buenos Aires, en las reuniones de amigos que celebraba en su casa casi todos los domingos, donde se conversaba animadamente sobre temas de ideas y sobre problemas de la cultura nacional, surgió la iniciativa de restaurar el casi abolido movimiento comtiano mediante la fun-

dación del Comité Positivista Argentino, que funcionó desde el año 1924 hasta la muerte de Ferreira, con él como presidente y Leopoldo Herrera en la vicepresidencia. El Comité agrupó a casi todos los adherentes al positivismo comtiano y a otras personas de dirección ideológica más o menos semejante. Baste recordar a los señores Maximio Victoria, Avelino Herrera, Rodolfo Senet, Víctor Mercante, Angel Acuña, Angel C. Bassi, Horacio Damianovich, Angel Gimenes, Narciso Laclau, Esteban F. Rondanina, Américo Ghioldi. Editó una revista, *El Positivismo,* que en su número 76-77, aparecido en el mes de agosto de 1938, en un editorial titulado *Ante lo irreparable,* toma en cuenta el fallecimiento del Dr. Ferreira y del Prof. Maximio Victoria; desaparecido poco antes Leopoldo Herrera y muertos también otros miembros conspicuos del grupo, era presumible la disgregación de los restantes. Ese editorial venía a ser como el acta de defunción del Comité, privado de sus más entusiastas animadores. Sin disminuir la significación de otros comtianos argentinos, debe reconocerse que a Ferreira se debe el cuño especial que recibió esta filosofía en nuestro país. El mantuvo el fuego sagrado y lo trasmitió a los demás, más interesados en las aplicaciones pedagógicas, en la psicología o en otras disciplinas especiales, que en el panorama total de la doctrina; este panorama lo abarcaba cómodamente Ferreira, y su función entre sus compañeros consistía en remitirlos a la unidad integral de la doctrina, en destacar los principios y fundamentos. Entre las aplicaciones o especializaciones a que me he referido, no debe ser olvidada la tribuna periodística, auténtica y elevada cátedra muchas veces, desde la cual nuestro Positivismo trabajó de continuo en bien del progreso institucional y social del país.

A la otra gran dirección del Positivismo, a la que reconoce su fundador en Spencer, no le fué dado contar con un hombre que aunara, como Ferreira, el fervor doctrinario y la capacidad proselitista y aglutinadora. Si hubo, pues, una escuela comtiana en sentido estricto, no hubo una escuela spenceriana, aunque seguramente hubiera en total más spencerianos que comtianos. El influjo de Spencer, por tanto, fué menos apegado a la pauta del maestro, más amplio, más difuso. Su evolucionismo se fundía para muchos con el de Darwin, sin reparar en

que las razones del proceso evolutivo cósmico de Spencer tienen poco que ver con las del transformismo biológico del darwinismo. La lectura de Spencer era más grata, más atractiva que la de Comte; a Comte, en suma se le leyó poco, y en cambio Spencer fué muy leído. Entre otras ventajas, presentaba sus tesis con una documentación concreta tan abundante como convincente, información científica, antropológica, etnográfica que faltaba en Comte, y sin los resabios románticos y siglo dieciocho de éste. Además, no era indispensable con él adherir a un sistema. La idea de evolución estaba en el aire, y todos la respiraban. Seguir a Spencer en cuanto evolucionista era meramente admitir una explicación plausible de un hecho que todos tenían por innegable. Spencer, además, era brillante ensayista, autor de numerosos estudios sobre cuestiones científicas, políticas, económicas, estéticas, trabajos cuyo nexo con la doctrina central del autor no era obligatorio aceptar, y que en cambio se imponían por su riqueza y vigor. Otra ventaja frente a Comte era su significación como psicólogo y el mucho y excelente partido que supo sacar de la psicología, ciencia que, como es sabido, no admitió Comte en su sistema. El Positivismo en general tendía a una valoración nueva de la psicología juntamente con la importancia atribuída a los estudios sociológicos, y si este último orden de problemas podía ser referido al impulso comtiano, Comte permanecía mudo y hostil ante la demanda de puntos de apoyo para una psicología científica. Muchos de los hombres más influyentes y representativos entre los que comienzan a actuar hacia el 90 en las Universidades, en la política, en la prensa, se habían nutrido de Spencer. Junto a Spencer influyó John Stuart Mill, cuya *Lógica* fué enseñada en la Universidad y compartió con Spencer el papel de gran teórico del liberalismo. Deben sumarse a estos ingredientes de nuestro Positivismo los nombres de Renan y Taine, grandes difusores de ideas y extraordinarios escritores ambos; doble condición que les permitía ser frecuentados tanto por los estudiosos dados a cuestiones de pensamiento, como por los meros curiosos, por las personas de inclinación más bien estética y literaria, y sobre todo por los jóvenes que sentían las primeras apetencias intelectuales. El Positivismo en cuanto clima y disposición general de ánimo, en su última etapa, debe mucho a estos dos escritores, cuya influencia entre nosotros sería un buen tema de investigación.

Del estricto Positivismo hay que distinguir, entre nosotros como en todas partes, el cientificismo. Estas dos actitudes coinciden en época y se relacionan de muchas maneras; hay positivistas y cientificistas puros, pero son muy frecuentes los casos en que las dos actitudes se combinan en una misma persona, con proporciones variables de uno y otro ingrediente. El Positivismo, la postura más crítica de las dos, rechazaba de plano toda metafísica. El cientificismo, con una fe absoluta en la ciencia de la época, no vacilaba en extraer de ella una metafísica. Entre los hombres de ciencia y los aficionados a las ciencias, lo habitual fué el cientificismo. Durante la época a que me voy refiriendo, el cientificismo contó con buen contingente de adeptos entre nosotros, adeptos más bien pasivos, en el sentido de que no han dejado tras sí un acervo bibliográfico considerable, como en cambio lo dejaron los positivistas. Acaso el documento más importante y significativo de nuestro cientificismo sea el escrito titulado *Mi Credo,* que leyó Ameghino en 1906 en la Sociedad Científica Argentina, en la fiesta con que se celebró el trigésimo cuarto aniversario de la fundación de la Sociedad, y con motivo de haber sido él designado miembro honorario de la misma. El tema de que toda creencia que se abandona debe ser reemplazada por otra —tema que aparece por cierto con alguna reiteración en J. Alfredo Ferreira— surge al principio del *Credo,* y atestigua desde el primer momento en Ameghino la convicción de que hay o puede haber una religión de la ciencia; "los esfuerzos del hombre —dice— deben encaminarse siempre hacia el conocimiento de la verdad, cuyo culto será la religión del porvenir". El universo está compuesto por un infinito tangible, la materia, y tres infinitos inmateriales: espacio, tiempo y movimiento. El cosmos se define como "el conjunto de estos cuatro infinitos; el inmutable "infinito-espacio", ocupado por el "infinito-materia", en "infinito-movimiento" en la sucesión del "infinito-tiempo". Fiel a la concepción mecánica, todo hecho físico se reduce para él a hecho de movimiento; la materia obedece a dos movimientos opuestos de igual intensidad, uno radiante o centrífugo y otro concentrante, y el juego conjunto de ambos, con predominio de uno u otro, origina todos los fenómenos naturales. Ameghino no cree, como creían por lo general los cientificistas, en la eternidad e inmutabilidad de las leyes naturales; una ley, para él, refleja cierto estado de equilibrio entre el esfuerzo radiante y

el centrípeto o concentrante, que cuando se rompe da lugar a otro régimen de equilibrio, pasajero igualmente, y que puede ser expresado en otra ley. La diferencia entre el mundo físico o inorgánico y el mundo orgánico o de la vida, es accesoria y no fundamental; la vida no es sino una forma especialmente complicada del movimiento, y todos los fenómenos que hallamos en ella se reducen a modos de movimiento que encontramos también en estado más simple en los cuerpos inorgánicos. Los seres vivos elementales, unicelulares, gozan de inmortalidad; no es, por lo tanto, imposible ni contradice las leyes naturales que los organismos complicados, algunos de ellos por lo menos, alcancen la inmortalidad. La tendencia evolutiva hacia una mayor longevidad es general y muy acentuada en los organismos superiores. El hombre, con su inteligencia, con su saber, podría encaminar la evolución, dirigirla conscientemente y colocarse en el camino de la inmortalidad, y a la larga resolver los problemas del universo. Dentro de la sencillez de sus líneas, la concepción de Ameghino no deja de tener cierta impresionante grandeza. El hombre —cuerpo y espíritu— no es para él sino un complejo de materia en movimiento, la culminación de un proceso natural evolutivo, ciego hasta él, pero que en adelante puede ser orientado. Y de esa orientación pueden resultar para el hombre la posesión y el goce de dos atributos divinos: la inmortalidad y la omnisciencia.

Y LLEGAMOS con esto a la figura más importante y más interesante de toda la etapa de nuestro Positivismo doctrinario, a José Ingenieros, la más robusta mentalidad filosófica que haya surgido en el país después de la de Alejandro Korn.

Ingenieros ha sido uno de los escritores más leídos en su tiempo. Muy difundido en el país, ha circulado también en España y mucho en Hispanoamérica, en cuyos países ha llegado a ser el autor argentino más conocido. Su obra, extensa y varia, presenta aspectos y valores muy desiguales y ofrece atractivos, según por donde se la tome, para el lector culto y para el semiculto. Escritor límpido y severamente expresivo en sus libros de tema científico, frecuentó con agrado el tema literario, y no siempre escapó a un virtuosismo de muy discutible gusto; desde este punto de vista creo que su mayor tropiezo es su libro *El hombre mediocre,* lamentable documento de ese

tropicalismo que no siempre es necesario ir a buscar en el trópico geográfico, porque depende de un trópico intelectual que existe en muchas partes. Dualidad parecida a la que encontramos en sus escritos hallamos en su extraña y a veces desconcertante personalidad. "Dos almas habitan en mí —dice el Fausto de Goethe en un pasaje muy conocido. Dos almas parecían habitar en Ingenieros, una burlona y aficionada a caprichosos juegos; otra profundamente seria. Discordes entre sí, estas dos almas sin embargo se llevaban bien entre ellas. A veces su seriedad se ponía al servicio de su fantasía, y urdía complicadas burlas con la aplicación que otros ponen en los asuntos más importantes. Otras veces la burla defendía y salvaba su fundamental seriedad, como correctivo y crítica de esa falsa y engolada seriedad en que tantos caen entre nosotros. El chiste o el gesto de farsa solían en ocasiones servirle para ponerse fuera de la farsa acostumbrada, para quedar al margen del juego cotidiano de las ventajas y de los intereses. Investigador de la simulación en la lucha por la vida, si simuló alguna vez fué para su goce y regocijo, no para su ganancia, y supo disimular, en cambio, la austera norma de conducta que lo mantuvo alejado de las simulaciones más habituales y consentidas, las que suelen acompañar la respetabilidad y el éxito. Enamorado de la vida, no la concebía sino bajo el signo de la juventud. Muchos de sus actos no fueron sino la afirmación de una juventud que no aceptaba disminución; a veces, acaso, la afectación de esa juventud. Temía a la vejez más que a la muerte. Murió de muerte natural; pero su voluntad de vivir estaba ya rota cuando lo atacó la enfermedad, y hubo en él como un consentimiento por adelantado del fin, del fin acaso no inevitable si su apego a la vida se hubiera mantenido enérgico y vigilante. Aunque lo matara la enfermedad, quiero arriesgar la opinión de que no sería insensato aproximarlo a la serie de los grandes suicidas argentinos, de los hombres eminentes que en plena madurez han sentido que les faltaba la base de sustensión y una razón para la existencia, entre el abandono y la soledad producida por un *etos* que se deshacía y una sociedad que se desgranaba.

Ingenieros ha sido un agudo estudioso e intérprete de nuestros fenómenos sociales; desde este punto de vista continúa con dignidad la serie de nuestros sociólogos positivistas, que a lo lejos encabezan Alberdi y Sarmiento. Lo natural y lo

deseable hubiera sido que esta línea sociológica, en la cual figuran aportes de mérito, se continuara después modificando su dirección y tomando en cuenta las nuevas corrientes de la sociología reciente. Si esto no ha ocurrido, si no tenemos una averiguación de los hechos sociales argentinos al tono y de acuerdo al nivel de nuestra hora, ello se debe, como indiqué antes, a la manera como se hizo la crítica del Positivismo, condenando en su conjunto la sociología positivista y aun toda la sociología como engendro espurio del Positivismo, sin discernir lo criticable y válido, los caminos ya agotados y los que debían emprenderse en lo sucesivo. Otro aporte de singular mérito trae Ingenieros a la historia de nuestras ideas, en un trabajo extenso, aunque sin duda un tanto enturbiado en su cariz teórico por un exceso de militancia, por el propósito de defender una dirección político-social que creía —y en efecto, estaba— en peligro, para cuya defensa creía él que debía esgrimirse el conocimiento y destaque de las contiendas ideológicas del pasado. Lo que gana así su exposición en eficacia práctica, lo pierde en capacidad para dilucidar ciertos aspectos del pasado, ciertos conflictos que no pueden reducirse unilateralmente a la lucha de dos únicos principios antagónicos. Con todos los reparos que puedan hacérsele —descontados los reproches interesados del bando opuesto— *La Evolución de las ideas argentinas* es un libro ejemplar por la novedad del intento, la abundancia del material y el esfuerzo cumplido por el autor, y por la constante preocupación por comprender e interpretar en su raíz los hechos estudiados.

Por lo que toca a la posición filosófica de Ingenieros, debe buscarse sin duda en muchos de sus escritos, pero principalmente en la *Psicología* y en las *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía,* y en segundo término en sus escritos sobre historia y crítica filosófica y en el libro titulado *Hacia una moral sin dogmas.* Una de las características del Ingenieros filósofo es su menosprecio de la historia de la filosofía. Hegel veía la filosofía nueva o terminal, la filosofía válida, que era, naturalmente, la suya, como la culminación del proceso de toda la historia de la filosofía, que en ella desembocaba necesariamente. Situándose en el polo opuesto, Ingenieros desprecia la historia de la filosofía. Los aportes anteriores se hallan invalidados por las deficiencias de la misma situación histórica, por la debilidad de una experiencia científica inconsistente. Pero,

además, surge en él repetidamente el tema de la hipocresía y mala fe de los filósofos que acomodan sus doctrinas a intereses personales o de grupo. Toda esta sección de su obra aparece como la más deficiente, la más superficial e incomprensiva.

Su postura personal frente a la filosofía no es en rigor positivista. Ingenieros no es un positivista, porque no rechaza de plano la metafísica ni la indagación de los problemas que van más allá del campo científico. Más justo sería ponerlo entre los cientificistas, y hay por cierto en sus obras bastante cientificismo, esto es, bastante promoción metafísica de los resultados de la experiencia científica, particularmente en su *Psicología.* Pero en realidad su concepción del trabajo filosófico es más amplia y más profunda que la del mero cientificismo. Más justo, pues, será decir que era un *filósofo,* un filósofo que valoraba acaso con exceso la significación y el alcance de los resultados científicos para las elaboraciones filosóficas. Con todo, su puesto está en lo que se denomina con amplia generalidad "el Positivismo", donde caben el Positivismo estricto, el cientificismo y las tendencias que guardan afinidad con esos movimientos de ideas.

En psicología y en sociología, la postura de Ingenieros es naturalista y biologista. No sólo está lejos de los intentos, ya muy avanzados en su época, de lograr la autonomía de las ciencias de lo psíquico y lo social-histórico respecto al imperio de las ciencias naturales, sino que condena explícitamente esos intentos. "La psicología —dice— es una ciencia natural concordante con las hipótesis más generales de la filosofía científica". El método genético en psicología, aplicado por Spencer y sus continuadores, proporciona los materiales que, armonizados con los datos de las ciencias auxiliares, permiten definir las leyes más generales y coordinarlas en sistema. Tal tarea es la que Ingenieros se propone en su *Psicología.* La biología está en la base de la psicología, que es definida como ciencia biológica desde el comienzo, y la psicología a su vez permite reconstituir la formación de la lógica, la moral, la estética, la sociología, el derecho, etc. Todas estas ramas de la cultura, por lo tanto, son remitidas a lo biológico por intermedio de la psicología. La *Psicología* fué publicada en Madrid, en 1913; en ella se hallan en germen las ideas que desarrollará, con algunas modificaciones, en sus *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía,* trabajo publicado en 1918. En este libro abundan

los puntos de vista interesantes. Por ejemplo, en el parágrafo 8 se examina la cuestión del lenguaje filosófico, y se dice: "En el terreno puramente conjetural, considero posible que una escuela, capaz de realizar una renovación total de la filosofía, consiga imponer a sus sucesores un nuevo vocabulario filosófico...", etc. Tal propósito, como es sabido, informa ahora una considerable rama del pensamiento filosófico, que prospera sobre todo en los Estados Unidos, pero que arranca de aquellas corrientes filosóficas europeas a las que más próximo se encontraba Ingenieros.

Pero sólo me es lícito detenerme en sus opiniones más generales sobre la filosofía. Para Ingenieros, la metafísica es el único género filosófico que no puede convertirse en ciencia: la filosofía en sentido estricto es, pues, metafísica. Durante el siglo XIX la metafísica —la filosofía por lo tanto— fracasó doblemente, en el Positivismo, porque se la dejaba de lado, y en el espiritualismo, porque en fin de cuentas renunciaba a ser filosofía para convertirse en misticismo. No sólo es posible renovar la metafísica, sino que algunos signos anuncian ya esa renovación. La ciencia abarca el dominio de la experiencia. La metafísica se ocupa con lo inexperiencial; los problemas inexperienciales son inagotables, y por mucho que adelante la ciencia habrá ancho campo para la metafísica. Para Ingenieros lo inexperiencial, asunto de la metafísica, no es lo sobrenatural de la creencia, ni lo absoluto de ciertas filosofías, ni lo trascendental de Kant, ni lo incognoscible de Spencer. Lo inexperiencial no se refiere a la índole de las cosas, sino a la de nuestro saber; los objetos son infinitamente variables en tiempo y espacio, y la ampliación de la experiencia nunca podrá abarcarlos, de manera que siempre quedará un resto no colonizado por la averiguación científica. Las hipótesis científicas pueden ser controladas experiencialmente; las de la metafísica deben contentarse con una validez lógica. La metafísica del porvenir estará en formación continua y presentará algunos caracteres necesarios: la *universalidad,* porque será una superación de todas las formas de la experiencia; la *perfectibilidad,* porque sus hipótesis serán consideradas como meras aproximaciones a la verdad, reemplazables por lo tanto y perfectibles; el *antidogmatismo,* por lo mismo que las hipótesis son aproximaciones y nada más, y la *impersonalidad,* porque habrá grupos o escuelas que trabajen solidariamente, y las realizacio-

nes filosóficas se parecerán a las científicas, en la unidad y continuidad del esfuerzo y en la impersonalidad de los resultados.

UNA estimación justiciera del Positivismo argentino no puede hacerse en pocas palabras. Serían necesarias muchas distinciones, muchas discriminaciones, que tomaran en cuenta los distintos modos y las distintas funciones cumplidas por el Positivismo en nuestro país. Entre esas distinciones, una de las primeras tiene que consistir en separar la crítica a las ideas positivistas, desde el punto de vista actual, del reconocimiento de la significación histórica del Positivismo, y no sólo de su significación histórica sino también de su aporte, indudablemente benéfico, a la vida del país.

El Positivismo vivido y difuso de muchos de los grandes constructores de la nacionalidad era una cosa sola con su ideal de un país rico y culto, libre por fin de todos los resabios medievales de la Colonia. El Positivismo doctrinario más tardío fué la adopción de puntos de vista filosóficos que dominaron por un tiempo en casi todo el ámbito de Occidente. Cierto es que este Positivismo llegó tarde a la Argentina y que se prolongó cuando ya estaba terminado en Europa, pero este retraso no es de extrañar cuando nuestra alta cultura era todavía débil y periférica, y carecía de los órganos adecuados, tanto en instituciones como en personas consagradas por entero a la ciencia y la filosofía. Con todas sus limitaciones, el Positivismo doctrinario, concebido en el sentido extenso que permita situar dentro de él a Ingenieros, es la primera filosofía que entre nosotros deja de ser mero asunto de cátedras y preocupación de muy restringidos grupos, para convertirse en tema de amplias curiosidades, en lectura de muchos, en un clima espiritual. Y desde este punto de vista, ha de advertirse que la inmediata reacción antipositivista aprovecha la educación o preparación filosófica realizada en vastos sectores por el Positivismo. Es el Positivismo el que otorga carta de naturaleza a la filosofía, aquí y en otros países de Hispanoamérica. Entre sus aportes ha de contarse uno muy considerable: la atención que suscita hacia la ciencia; después, desaparecido el Positivismo, queda ese interés científico, como estímulo para la investigación y como general curiosidad, al lado de las dos curiosidades o vo-

caciones que hasta entonces habían sido dominantes y casi exclusivas en la inteligencia iberoamericana: la literatura y la historia.

El Positivismo ha muerto. La oportunidad de la agria polémica antipositivista ha pasado. Y va llegando la ocasión de la crítica serena y comprensiva, que juzgue principios y doctrinas, que tome en cuenta los valores duraderos, que estime la significación de sus hombres, muchos de los cuales unieron al ejercicio de las ideas una notable preocupación por el bien público, y de quienes ha recibido una contribución inolvidable el progreso intelectual y social del país.

EL "COMPLEJO CHANDALA"

Por *Ezequiel MARTINEZ ESTRADA*

DESDE que los jerarcas del nacionalsocialismo adoptaron consignas tecnológicas para el dominio del mundo, nuevos aportes de formas arcaicas del pensar se han incorporado al pensar anacrónico del hombre supercivilizado. Estas maniobradas irrupciones del alma primitiva en las ciencias aplicadas deben ser estudiadas celosamente. Una de esas consignas de laboratorio puede concretarse así: los junkers prusianos representan hoy el tipo más puro de la raza aria, creadora de toda civilización de gran estilo, cuya más fecunda y permanente obra de arquitectura social fué el reconocimiento biológico-político de las castas. Es una ordenación "d'après nature" que mina, por fundamentarse en el orden natural de las cosas, toda concepción igualitaria de hecho y de derecho.[1] Nietzsche había rehabilitado la doctrina de la legitimidad del "dominio de los señores", y descubierto la impresionante verdad de la rebeldía del chandala en una moral de resentimiento. El terreno era propicio para que fructificara la vieja vid en todo el mundo occidental, porque además contaba en su favor con la organización tecnocrática: directores técnicos, empresarios prácticos, comerciantes y profesionales-operarios, que corresponde bien a la superposición de las castas: bracmanes, chatrias, vaisias y sudras. En pro de esa doctrina, que pronto cobró evidencia religiosa por el sustrato histórico, vino el refuerzo de un clima psicológico irritado desde Locke y Rousseau triunfantes en las revoluciones democráticas norteamericana y francesa, verdade-

[1] "Por lo que concierne a la división de los pueblos europeos en tres clases profesionales reposa, en los países de civilización moderna (se echa de ver muy clara y concretamente en el este de Europa), sobre una heterogeneidad étnica. Estos tres grandes círculos sociales son, incontestablemente, en los países del oriente europeo, los círculos especiales de parentesco por comunidad de origen" (Luis Gumplovicz, *La Lucha de las Razas)*.

ras rebeliones análogas a las de Mahavira, Tiberio Graco, Judas Macabeo, Mario, Catilina, Jesús y Saint-Just.

El Código de Manú, mucho más que el Decálogo de Moisés y su Deuteronomio, era la legislación vigente de facto en todo el mundo, tanto en el del salvaje como en el del supercivilizado. Los investigadores de laboratorio del nacionalsocialismo hicieron este hallazgo: subsiste con imperiosa fuerza del inconsciente colectivo (en la estructura de la industria, la banca y el comercio; en la estructura de toda acción coordinada que se base en la división del trabajo; en el pensamiento y en la sensibilidad del hombre) una arcaica fuerza de especialización técnica, que Toynbee remonta al origen, en los peces, los reptiles y los mamíferos. (Cf. *A Study of History,* resumen de Somervell, XVI, 5). El credo racista, que en el *Manava-Dharma-Sastra* es una filosofía naturalista más que una religión política, en la *Biblia* se configura en una construcción teocrática en que el "pueblo elegido" o "pueblo sagrado", con su dios racial, se distribuye en tribus también de especialización profesional; y una certidumbre semejante está en la base de todos los pueblos civilizados, antiguos y modernos. El ejemplo es extraordinario en Grecia y Roma, con sus castas de eupátridas y patricios, metecos y clientes, ilotas y esclavos, y aparte una inmensa población intersticial de parias. Estos parias pueden a su vez conglomerarse en poblaciones coloidales acéfalas, que Toynbee denomina *proletariado* y Max Weber *pueblos parias.*[2]

Las sociedades occidentales subsisten estructuradas sobre el viejo sistema, de modo que no puede decirse que sea una

[2] "La casta es, precisamente, la forma normal en que suelen socializarse las comunidades étnicas que creen en el parentesco de sangre y que excluyen el trato social y el matrimonio con los miembros de comunidades exteriores. Así ocurre en el fenómeno de los "pueblos parias", extendido por todo el mundo. . . Se trata de comunidades que han adquirido tradiciones profesionales específicas de tipo artesano o de cualquier otra índole, que conservan la creencia en la comunidad étnica y que aun en la diáspora, rigurosamente separadas de todo trato personal no indispensable y en una situación jurídica precaria, pero soportadas y con frecuencia inclusive privilegiadas a causa de la necesidad económica que se tiene de ellas, viven insertadas en las comunidades políticas. Los judíos constituyen el más notable ejemplo histórico de esta clase. La separación de estamentos transformada en división de "castas" y la separación meramente étnica, difieren en su estructura por el hecho de que la primera convierte los grupos horizontalmente yuxtapuestos en grupos verticalmente superpuestos" (Max Weber, *Economía y Sociedad).*

formación arcaica sino resultado de una evolución progresiva y diferenciada en que desaparecen los antiguos símbolos y no la antigua fe. Jacolliot —cualquiera sea hoy su autoridad—, señala el parentesco de Manú-Menes-Moisés (en *La Biblia en la India),* y supone que chandales hindúes fundan las doce tribus israelitas, las cuales son en efecto, por lo menos once de ellas, de origen exótico. La formación tipo "spitzverbäden" o piramidal en los consorcios de la industria, la banca y el comercio, con el dominio de las llaves maestras por "familias" emparentadas entre sí (Cf. *La Riqueza tras el Poder,* de Brady), es simétrica a la de los sumerios, egipcios, asirios, caldeos y a todos los pueblos indoeuropeos y grecorromanos, hasta hoy. (Cf. *Las Grandes Culturas de la Humanidad,* de Turner). Tal característica de sociedades cerradas, endógamas, con sus tabúes ético-religiosos no se han borrado siquiera a lo largo de los siglos, y las obras de W. Robertson Smith, Frazer, Freud, que estudian los complejos del totem y del tabú, proveen de claves para la comprensión de nuestra actual sociedad de clases.[3]

La casta comienza siendo una estratificación semejante a la gens y al clan, y en diversos países y épocas casi llega a disolverse por su latitud, mas conserva siempre y doquier su poder aglutinante de índole étnica (judíos, ingleses, checos, prusianos, eslavos) cerrada, o religiosa (cristianos, israelitas, musulmanes), o plutocrática, o cultural. Su metamorfosis es increíblemente rica en variaciones y pobre en variantes. El sentido biológico-social de la casta (estudiado con suma comprensión por Célestin Bouglé en *La Sociologie biologique et le régimen des castes,* renovado tema de los etnólogos ingleses y americanos), condiciona la comunidad en todas partes, más que el factor meramente económico.[4] Prima un concepto mágico: "El hombre de nacimiento abyecto, adquiere el mal natural de su padre o de su madre o de los dos a la vez; nunca puede ocultar su origen"; "Por distinguida que sea la familia de un hombre, si debe el ser a la mezcla de clases, participa de

[3] Dice Max Weber: "No hay la menor duda de que para la intensidad del comercio sexual y para la formación de comunidades "connubiales", representan un papel, a veces decisivo, los factores étnicos, es decir: la comunidad de origen". La tesis es de Gumplovicz.

[4] "El hindú juzga las distintas castas como si fueran especies animales distintas; todas son para él creaciones de Dios y todas tienen derecho a la vida". (Keyserling, *Diario de Viaje de un Filósofo).* Cf. *El Cristianismo y el Problema del Comunismo,* de Nicolás Berdiaeff.

grado más o menos visible del natural perverso de sus padres"; "Toda comarca en que nacen estos hombres de raza mezclada que corrompen la pureza de clases, es pronto destruída, así como los que la habitan" (*Manava-Dharma-Sastra,* X, 59, 60 y 61). De este Código puede extraerse un esquema que permite comprender a fondo la génesis de los Estados occidentales modernos, la hermenéutica de los conceptos de soberanía, el supuesto tácito del privilegio de todas sus fases, la constitución orgánica de las religiones mundiales, los preceptos de moral sexual e institucional, los cimientos de todo el derecho natural y positivo y las ordenaciones infinitas, desde la familia y la escuela hasta el cuartel y la fábrica. En fin, está vigente en los complejos de la "voluntad de poderío", que Nietzsche descubre como el primer motor de toda acción social y de toda conducta privada.[5] Ninguna de las creaciones impersonales o históricas del "homo faber" ha llegado a consolidarse en forma tan inconmovible con el razonamiento lógico y el razonamiento jurídico. El sistema de castas tiene, pues, su código implícito, desde toda la legislación y las reglas de juego, hasta las compañías recientes para el filibusterismo y la trata de negros y para los equipos de deportes y los juegos infantiles. Toda organización con jerarquías y comandos, pautas de licitud y acatamiento (cualquiera sea el grado de infracción o "pecado" que sancionan) se inspira en el recóndito sentido de "impureza"; y sus derivados, cuanto más se alejan de su origen del tabú de casta, más tienden a socavar, inadvertidos, los cimientos de toda comunidad. Esto es lo que instintivamente se repele de la anarquía.

Manú consagró un código que ya era arcaico en su época, lo cual expresa él al prevenir que era una creación de Brahma y no de los hombres, de la naturaleza y no de la decisión intencional; que era una geología del alma y no una doctrina, un diagrama del mecanismo de las cosas vivas y no un dibujo ornamental. Todo lo cual es estrictamente cierto e irrefutable. Por no haberse pensado suficientemente en ello, ha sido tan difícil hallar solución a problemas imbricados con problemas, que algunos sociólogos ingenuos supusieron enredados por las manos malvadas de los directores de pueblos. Los directores son manejados, a su vez, y toda mente que no se ha purgado de estos

[5] Cf. *La psicología de las multitudes,* de Le Bon, y la *Sociología,* de Pareto.

atávicos prejuicios de que la tortuga sostiene a los elefantes, los elefantes a la tierra, la tierra a las cariátides del cielo y éstas al universo, está incapacitada para opinar sobre estas cuestiones. En el mejor de los casos es un consejero al servicio gratuito de sus propios enemigos. Hemos de considerar, pues, como revenos en la vieja parra aparentemente seca, de la ordenación de castas, la religión, el derecho, la ciencia, el arte, la moral, la economía, la política. Nada dió el "salto cualitativo" de Kierkegaard en esas superestructuras, del esquema primario, y ningún ser humano —excepto, acaso, Lao-Tsé— pudo pensar los problemas capitales de nuestra civilización del Este y del Oeste con mente no sometida a esa osatura biológica del acontecer histórico. Se necesitaría para eso, como Confucio dijo de Lao-Tsé, no ser un hombre "ni otro ser conocido", sino un dragón. Debo repetir, por última vez, como prolegómeno somero al tópico estricto de este ensayo, que la apelación del nacionalsocialismo a ese depósito ancestral, estratificado como el esqueleto de las sociedades todas, es el más terrible rehallazgo de una fuerza sepultada en la conciencia por la necesidad de vivir, de una fuerza mágica e infernal que ha promulgado —¿es posible que para siempre?— un veredicto de la naturaleza que el hombre no pudo, ni quiso, contrarrestar con su voluntad de salvación. Si este "complejo madre" no se examina sana y valerosamente en una antropología psicoanalítica, que habrá de luchar, naturalmente, contra los propios enfermos que procure curar, serán inútiles todas las rectificaciones del "método de ensayo y error" y los reajustes que se busquen (pues siempre se busca otra cosa), sean realizables o no, sean planes racionales de readaptación marxista de la realidad o transfugadas utopías.

El germen inmortal de estabilidad de la estructura esquemática de casta no es el de "interés general", el "sentido de lo justo", la "repulsión de lo ilegal", sino un residuo del muchísimo más arcaico "sentido de la impureza". El Código de Manú es, en esencia, un código universal preexistente y superviviente (refiriéndose a Manú y *su* sistema, decía Nietzsche, "las castas naturales"), que las religiones positivas y las filosofías políticas y jurídicas no se atrevieron, en la ortodoxia, a enfrentar, porque forma parte de la mentalidad del hombre nuevo como del hombre arcaico. Latente está en todos la creencia de que la tortuga de aquella cosmogonía estratigráfica se

apoya, a su vez, sobre una masa informe de seres humanos "impuros", y a esta omitida realidad podemos dominarla "complejo chandala". La casta, la clase y el estamento se fundan en el honor, y el concepto madre es este de Manú: "Debe reconocerse por sus actos al hombre que pertenece a una clase vil, que ha nacido de una madre despreciable, pero que no es muy conocido y que tiene la apariencia de un hombre de honor, aunque no lo es" (X, 57). Dice Max Weber: "El sentimiento de dignidad propio de las capas negativamente privilegiadas puede referirse normalmente a un futuro situado más allá del presente, perteneciente a este mundo o a otro. En distintas palabras: debe nutrirse de la fe en una "misión" providencial, en un honor específico adquirido ante Dios en cuanto "pueblo elegido", de suerte que en un más allá los últimos serán los primeros, o en este mismo mundo aparezca un redentor que haga resaltar ante el mundo el honor oculto del pueblo paria que el mundo rechaza (judíos)". Jean-Paul Sartre na rozado este mismo tema en sus *Reflexiones acerca de los judíos,* que Tolstoi y Gandhi habían fijado en más extensas exploraciones y que el nacionalismo concretó, con la aligación del mito, en una consigna del inconsciente colectivo muchísimo más persuasiva al lenguaje inarticulado del rencor.

El chandala es, individual o colectivo, el ser o grupo de seres desclasificados, puesto como *alienus* fuera de las fronteras del pensar racional y, más todavía, como *impuro* en el seno de nuestras sociedades.[6] Comprendo, pues, en la "situación chandala" al individuo aislado por repudio manifiesto o tácito, y de cualquier índole, cuanto a inmensas masas humanas como ser: a) en la Antigüedad: ilotas, esclavos, gladiadores, bárbaros y desarraigados de su tierra, su raza o su credo; b) en el Ahora Histórico, que se puede fechar en la conversión de Constantino: judíos, gitanos, excomulgados, brujas, prostitutas, delincuentes y transgresores de toda laya, herejes, "negros" y sectarios. Aquéllas son las protoformas y éstas las metaformas del

[6] "Lo que está negado al paria (tierra, agua, fuego, sal, pan, arroz, la piedad de los fieles, las compañías de las gentes de bien, los sacramentos, es exactamente lo que la iglesia rehusa a los excomulgados, condenación que abarca su vida terrenal y eterna". (Lanza del Vasto, *La Peregrinación a las Fuentes,* en *Sur,* 161). Idéntica es la excomunión de la sinagoga contra Spinoza (en *Spinoza,* de Gerbhardt); con variantes leves en la fórmula, es la excecración que se echa sobre todo lo "maldito", facultad que muchos creen poseer, en raptos de indignación.

"complejo chandala". En términos generales y un tanto metafísicos, se los podría denominar como los "portadores de contagio". El sentido de *impureza* debe subrayarse sobre el sentido de ilegalidad y esto es lo que, para sociedades cerradas de casta, clase o estamento, se ajusta bien al concepto de chandala que, centrado en las técnicas de actividades en la lucha por la vida, comprende tanto el orden político y económico cuanto el religioso y cultural.[7] Este concepto, con otra denominación y perspectivas, pero colocado como pivote en el centro de su concepción de la historia, lo hallo adoptado por Toynbee como "proletariado", que subdivide en "interno" y "externo", sin duda por razones metodológicas y sistemáticas. Adopta la nomenclatura técnica del socialismo científico de Marx y Engels porque efectivamente estos filósofos de la economía política rehabilitan el concepto del descastado en la línea de Mahavira, Cristo y Tolstoi. Marx y Engels fijaron para un sector muy vasto y "explotado" de la sociedad un concepto que en el rodaje de la Era Industrial equivale al antiguo chandala o paria, y aun esta palabra se ha empleado muchas veces.[8] Significa, para Toynbee: "cualquier elemento o comunidad que en algún sentido está dentro de (pero no formando parte de) cualquier sociedad y en cualesquiera momento y lugar".

---

[7] "La más pequeña gota de sangre negra descalifica irremisiblemente en los Estados Unidos —dice Max Weber—, mientras que no lo hace una considerable cantidad de sangre india". Juan y Ulloa señalan que el español de Chile y Perú juzgaba con idéntica severidad el mestizaje con el indígena. El problema de la sangre negra (Richard Wright) está expuesto con dramatismo no exagerado por Sinclair Lewis en su novela *Kingsblood Royal.*

[8] Se comprende mejor bajo la frase "dictadura del proletariado". Dice Marx en *Miseria de la Filosofía:* "Una clase oprimida es la condición vital de toda sociedad fundada en el antagonismo de clases". Socialismo es lucha de clases económicas —¿es bastante?—, no una redención. Acepta un orden, la pirámide, y quiere invertirla. En eso difiere de todo mesianismo (budista, cristiano). No se trataría tampoco de una cuestión jurídica que el derecho pueda arreglar. No ignoro que se admite como "estado transitorio", pero ahí difiere del anarquismo temperamental de Bakounin, por ejemplo. Las castas no se rebelan. El chandala sabe que no es cuestión de leyes (legislación piadosa), sino de Ley: Dharma. Por eso no reclama, ni Gandhi predicó una oposición activa. El poeta-chandala Triruvaluva se lamenta, no protesta. En cualquier plan de reorganización social debe preguntarse: y ahora ¿quiénes serán los chandalas?

Este cuerpo desintegrado y, no obstante, de una solidaridad acéfala, presionando desde dentro como la célebre higuera de Burnouf y desde fuera como la boa constrictor sobre la estructura de la sociedad toda; esta sociedad que no figura en los censos y catastros (sí en la ceremonia lustral de los romanos), admitida como un peligroso *corpus* microbiano por Grecia y Roma en su seno, es la polis aborigen sepultada, sobre la que no sólo se asienta, sino "descansa" la sociedad.[9] Convengamos en que nunca se deseó la redención del género humano *en masa,* sino en forma discriminativa, y nunca de aquellas poblaciones o seres que componen hoy lo que antaño designaron los griegos como "bárbaro". Un orbe bárbaro, un mundo salvaje y una población primitiva, sin los derechos y privilegios del "pueblo elegido" o del "grupo ungido", parece indispensable a la salud mental y moral. Piénsese en los aborígenes de América, precisamente aparecidos durante las guerras religiosas, "en otro mundo". La extralimitación de esas comarcas psicológicas pone al infractor en la gama de los descastados (impuros). El individuo y la legión "outcast" puede ocupar un territorio, vivir dentro del imperio de la ley común, pertenecer a ritos ortodoxos, colaborar en el trabajo y la difusión de la cultura, *sin que por eso integre solidariamente un país, un credo, una jurisprudencia, un partido,* ni tenga "derechos": se encuentra en la situación curiosa del pobre, según este concepto de Simmel (en *Sociología):* "El socorro a los pobres tiene en la teleología jurídica una situación análoga a la protección de los animales. A nadie se castiga en Alemania por atormentar a un animal, salvo que lo haga públicamente o de modo que produz-

[9] Spengler lo define así (en *Decadencia de Occidente):* "Trátase del resto o residuo que no entra en línea de cuenta para la vida íntima de la cultura y su simbolismo; trátase de los elementos de que prescinde, desde luego, toda clasificación significativa, algo así como en la actual Asia oriental se llama "outcast". En el concepto gótico del *corpus christianum* queda expresamente dicho que el *consensus* judaico no pertenece a él. Dentro de la cultura arábiga, en el centro de la nación judía, persa, cristiana y, por lo demás, queda despreciativamente atenido a su propia administración y justicia. En la Antigüedad son "outcasts" no sólo los bárbaros, sino en cierto sentido también los esclavos; pero, sobre todo, los restos de la población aborigen, como los penestes en Tesalia y los ilotas en Esparta, cuyo trato por sus señores nos hace recordar la actitud de los normandos en la Inglaterra anglosajona y la de los caballeros germánicos en el oriente eslavo". Exactamente: los junkers.

ca escándalo". Antaño estaba excluído de hecho y de derecho, hoy está incluído y, sin embargo, su "situación" no ha variado porque no ha variado la estructura de la sociedad en que vive. Este cuerpo inmenso y "manchado" es la argamasa que sostiene la construcción de estamentos y clases, el proveedor de alimentos primarios y de la mano de obra anónima y servil, de tropas y electores (empadronados, ya se sabe), que en algunos momentos críticos de la historia la sociedad clasificada ha intentado extirpar de raíz, *purificándose*. Recuérdese: razzias contra los judíos en muchos países, contra los negros en Estados Unidos, contra los herejes, contra los armenios en Turquía; la Noche de San Bartolomé, las Cruzadas, la Orden Teutónica, la Inquisición, el Ku-Klux-Klan, etcétera, en raptos que pueden ser comprendidos en el "suicidalness of militarism", en la frase acuñada por Toynbee. Juega como víctima expiatoria en el proceso kármico de "koros-hybris-até" de la historia y, para decirlo en pocas palabras, el "corpus chandala" tiene la función de "emisario catártico". Esto es visible en los judíos, y Cristo puede ser visto como el bautista de la redención por su propia sangre, de "su pueblo". Dostoievski pensaba esto mismo del pueblo ruso, como redentor (chandala) de los pecados humanos. El sacrificio del emisario catártico —hereje, prostituta, proletario, ácrata, judío, adalid— permite a la sociedad vivir su vida "plena y consciente". Así se ha juzgado siempre al "redentor", y esta palabra tiene una subacepción de castigo injusto, inevitable. Que un pueblo entero, una masa amorfa y acéfala, pueda asumir ese papel, nada tiene de extraño; y en este momento basta insinuar algunos conceptos para que el menos iniciado en etnología lo comprenda, como: "neurosis colectivas que se fijan en dimensión de pueblo", "complejo psicosocial de autorregulación de la conducta colectiva", "descarga de presión tanática en el punto de menor resistencia", etcétera. Además, existe otro aspecto mucho más curioso. El papel de "emisario catártico" cobra características de persistencia y de repetición bajo casi idéntico simbolismo durante casi todo nuestro conocimiento histórico preciso, de manera que el chandala debe ser contemplado como portador de una némesis que es del mismo signo de las sociedades cerradas en que aparece, tanto en las castas de la India como en los regímenes democráticos, particularmente en las democracias instituídas técnicamente, con sus órdenes funcionales abstractos, donde se

disuelven los resabios antropomórficos de su origen.[10] El feudalismo y el capitalismo, donde todavía el jefe o caudillo es representable con un nombre, evolucionan hacia un tipo de dominio en que el nombre —ya indebidamente usado: Ford, Hitler, Stalin, Marshall, digamos— debe ser reemplazado por un signo matemático de función. Seres, grupos y masas de pueblo asumen, fuera de los comandos, el mismo carácter residual del chandala. Ese residuo, en último análisis y si se observa bien, es un repudio por *impureza*, como es bien sensible en el *connubium* étnico y en el *conjugium* de hombre y mujer de diferente estirpe, con el corolario del complejo universal del mestizo. Este signo irredimible de "emisario catártico", que en el proceso de la historia universal aparece como némesis (pues permanece y se repite), tuvo hace miles de años una noción clara de "mancha", y los pueblos prealfabetos hoy lo conservan fresco a modo de un psicoplasma marítimo en su cosmovisión económica, política y ética de un mundo demoníaco. El sentido de impureza es moral, pero trasciende al juicio cualitativo de ciertas formas de conducta, irreprimibles, inmodificables, que caracteriza tanto a personas como a familias y grupos sociales. Que sea una adquisición (mancha) individual, en el hecho de convivir, o una forma de herencia (que puedo llamar manchas o pigmentaciones mendelianas), es otro problema. En muchísimos casos es patente que la *mancha* se puede adquirir no sólo por voluntad libre, sino por voluntad obstinada, inclinada a ella por tendencia irresistible. Todo lo que el hombre puede adquirir con esfuerzo, puede heredarlo gratuitamente, es el aforismo de la sabiduría antigua.

Cualquiera sea la justificación o legalización del orden jerárquico (¡y no se lo puede evitar!), concebido en el gobierno de las naciones, en la administración de la riqueza, en la difusión de la cultura, en el ejercicio del poder, en la tabulación de los valores aun fuera de las clases estratificadas, presupone la existencia de esa población flotante, fuera de fronteras, de aborígenes, negros, ateos, o como quiera llamárseles, siempre que al concepto se adscriba una señal de *impureza*. Es el enemigo, tal como lo enumera Cicerón en la segunda Catilinaria,

---

[10] De una primera división técnica del trabajo dice Alfred Weber: "Este gobierno faraónico universal... estas formaciones burocráticas... desarrollaron en su seno una catarsis, una especial modalidad de la humanidad" (en *Historia de la Cultura).*

el proletariado de Toynbee, el judaísmo de Streicher, etc. Las cuatro castas básicas: bracmanes, chatrias, vaisias y sudras, cuyos correlatos son patentes hoy, pueden en los países democráticos convertirse o permutarse, mezclándose los elementos de los estratos (y a este fenómeno llamaba Manú "las épocas de miseria"), sin desestratificarse por eso y hasta sin perder personalidad al resumirse en el orden puro (¡el Nuevo Orden del Reich!), tal como lo ofrecería una sociedad ideal anónima. Si los invariantes configuraran aún la pirámide, el sistema "spitzverbäden" (que los egipcios levantaron como símbolo eterno en el desierto), la ordenación de Manú debe ser vista como un esquema-tipo. Si la estructura piramidal subsiste, no importa que la ubicación de los elementos se decrete por leyes hereditarias de casta o por leyes de competencia libre, desde que el resultado es absolutamente el mismo. Entonces la fantasía de *Brave New World,* de Aldous Huxley, pierde su apariencia de "divertissement". Siendo el chandala portador de una némesis de organización natural o tecnocrática, tanto da que se establezca "a priori" reglándola por el nacimiento, como se la vaya estableciendo de nuevo todos los días por la capacidad, la eficiencia, el valimiento, o la estatura. Es el mismo azar. Manteniéndose firme la construcción "spitzverbäden" necesariamente tiene una base inferior y una cúspide. Lo que se obtiene mediante un mecanismo de azar en nuestra concepción de lo máximo equitativo, por "tests" de competencia, es idéntico a lo que se obtiene por "elevage", y solamente el sistema democrático es más humano y justo si tiende a dar a la sociedad una forma cúbica o esférica en vez de piramidal. Para modificar esta estructura, entonces es preciso no un reajuste parcial ni un desmontaje progresivo sino una neoestructuración por mutación brusca, por "salto cualitativo", y esta es la doctrina de la violencia. La fuerza que la sociedad posee para replasmar sus deterioros es inmensamente superior a todo intento racional, pues son moldeados por ella tanto los directores como los ínfimos operarios complicados en la misma obra, sin que se pueda discernir dónde reside la verdadera fuerza de estabilidad. Debe suponerse que en la base; de modo que también los chandalas son manejados y tienden a permanecer bajo el peso, no solamente por una ley de inercia, sino por una razón más grave: en calidad de paciente, o de "cuerpo neurótico" de la sociedad, sus fuerzas psíquicas todas defienden su complejo

como una defensa natural contra una ruptura del equilibrio por la salud.[11] La base de la pirámide es, por lo tanto, más "consciente" que la cúspide de esta construcción multisecularmente estabilizada —la tortuga con más sentido de realidad que las cariátides—. Marx y Engels aludieron a esta situación al comprender que el proletariado debía ser salvado en lucha contra él mismo, y los psicoanalistas saben cómo el enfermo defiende su máscara. Pero el chandala, que tiene *su* conciencia vital, tampoco tiene conciencia de la estructura: se siente como persona o como grupo amorfo, y si en la India lucha por la abolición de los privilegios que lo deprimen y envilecen, en las sociedades cerradas pero libres (sociedades en que "se ajustan como la clavija redonda en el agujero cuadrado", dice Aldous Huxley), la tendencia es a saltar de un estrato a otro, dejando el chandala un lugar vacante que puede ocupar —no importa— el bracmán. De ese modo nuestras sociedades occidentales no han abolido el sistema de castas, sino que han hecho posible la permuta entre los individuos de diferentes estratos. La respuesta está hecha de antemano a la pregunta: "¿cuál es, entonces, uno de los más graves males que perturban a las sociedades occidentales, en que predomina una tabulación de valores creada por el chandala (el cristianismo, según Nietzsche), redescubierta con el mismo fervor religioso por el negro estadounidense? (Toynbee). Su más grave mal, su neurosis social específica, reside en la disolución de los valores configurantes de un sistema de castas dentro de una rígida estructura no derogada de castas. Se ha fluidificado y hecho lícitamente permutable el material humano a lo alto y a lo ancho de la pirámide, y esta libertad falaz (siempre son los hijos de unos quienes han de ocupar las vacantes de los de otros), este ajuste de la clavija redonda en el agujero cuadrado, precisamente por su fluidez y elasticidad perpetúa y solidifica la estructura piramidal de la sociedad. Obsérvese que precisamente en Nor-

[11] "Los parias se empeñan en justificar estos artículos (del *Código* de Manú), haciéndose despreciables en la medida en que se los desprecia. Los misioneros cristianos, que se han inclinado hacia ellos con espíritu de caridad, afirman que su crueldad sobrepasa su miseria, y su corrupción su suciedad. Castigan y prostituyen a sus mujeres y a sus hijos, entregándose a toda clase de comercios vergonzosos. Sus costumbres no tienen nada en común con las de los clanes salvajes. Representan el desecho y la lepra de una civilización envejecida" (Lanza del Vasto).

teamérica, donde el caso es más palmario, la estructura de la sociedad es sostenida justamente por la permutación del elemento constitutivo de los estratos, menos el inamovible absoluto de su base chandala, el negro. Otros sistemas reajustados sustituyen hoy al ostracismo, al suplicio de la crucifixión o de las fieras, a la hoguera y al indumento del leproso, sin necesidad de la reinstauración gratuitamente cruel de los campos de concentración y las cámaras letales, que se implantaron ostensiblemente para traer al campo de la conciencia los residuos atávicos que fermentaban ya en las masas civilizadas, en los pródromos de una neurosis colectiva de alcance catastrófico. Hubo pan y hubo circo. Y ahora que se han arrancado los alambrados de púa electrificados y acaso convertido en aulas las cámaras letales, sin abolir el "complejo chandala", ¿no se han refluidificado partes que se iban solidificando de nuevo en la estructura social? El enorme y muy organizado cuerpo social ¿no incorpora disuelto, interiorizándose el "proletariado exterior", un *corpus* microbiano?

Una última observación debo hacer aquí: No es que nadie quiera que exista en la sociedad un *corpus chandala,* de esclavos, de herejes, de judíos, de comunistas, es que así resulta por complicadas combinaciones de las cosas.[12] Y contra esa fuerza de autoorganización (en peces, reptiles y mamíferos) es que debe lucharse si es que realmente se quiere la salud para todos. Un jemplo, en fin, es sumamente ilustrativo: el de los Estados Unidos que realiza la primera etapa de su asombroso progreso con un sistema de esclavitud instituída y no institucionalizada, hasta 1863. Ninguna constitución ni legislación más liberales en su tiempo ni después, pero Washington y Jefferson eran propietarios de esclavos. Al concederse igualdad de derechos a todos los ciudadanos, dejó al negro en la situación del chandala, "sin que esa situación pueda remediarse en absoluto sino mediante la quiebra del sistema entero". La ley no discrimina las razas ni una palabra escrita establece un derecho diferencial y totalitario, pero existe en un plano de realidad más poderoso que la ley, y catorce millones de seres humanos, sin salida, viven en un estado de proletariado interno "outcoast". Los ar-

[12] En fin, hay el capítulo inédito, que habría de estudiarse en conexión con las ideas de este ensayo, del trato del hombre a los animales domesticados. El fenómeno de "descarga sobre el inferior" tiene aquí un pavoroso cuadro de crueldad y sōberbia impunes.

menios en Turquía, los judíos en la cristiandad y ahora en su "home", los comunistas en el orbe capitalista, los plutócratas en el orden soviético, los gitanos en todas las naciones y otros muchísimos "cuerpos extraños" semejantes o equivalentes, polarizan su "furor asirio" difuso y bacteriológico.[13] Los Estados antiguos institucionalizaron con un sentido más vivo de la némesis histórica y de la misión catártica lata, esa forma bestial de dominio del hombre sobre su semejante. El descubrimiento de América permite a las sociedades cristianas occidentales reeditar, con idéntico sentido de purificación, el mercado negrero y el filibusterismo en la caza y venta de esclavos y en la esclavitud indígena. Redescubre, antes que el nacionalsocialismo le diera forma científica, la supervivencia en el mundo técnico del mundo diabólico. A mi juicio, uno de los más desalentadores síntomas de que la estructura piramidal necesita consolidarse orgánicamente, desde dentro, es, aunque parezca paradojal, que precisamente los líderes de la salvación, los "redentores", están al servicio del enemigo; que el enemigo recluta sus soldados entre los padres de las víctimas; que los redentores parecen estar señalados con el estigma de la traición de sus "pueblos". Pero ya esto no puede pensarse con nuestro cerebro, y Confucio diría: "Efectivamente, eso únicamente puede pensarse con sesos de dragón".

---

13 "Turcos y armenios (en 1908) se abrazaban al encontrarse en las calles y lloraban de alegría. Ambos sintieron la fuerza avasalladora del amor fraternal. Apenas había pasado un año cundo los turcos consumaron una matanza en la que, sólo en la región de Adana, fueron sacrificados veinte mil armenios". (Ellsworth Huntington, *Las Fuentes de la Civilización)*.

POESIA Y ESTILO DE GEORGE SANTAYANA

Por *Concha ZARDOYA*

1. *El filósofo. Curriculum Vitae.*

GEORGE Santayana es una de las figuras más interesantes y más discutidas de la literatura y de la filosofía contemporáneas. Se le ha dedicado una amplia atención en cuanto a su obra de filósofo, pero se le ha desdeñado o descuidado como poeta, crítico, ensayista y novelista. Este ensayo procurará mostrar la importancia poética, literaria y estilística de su producción. Y aunque mi principal propósito es discutir a Santayana como figura literaria, debo dedicar algunas líneas y consideraciones generales a su filosofía, porque ésta ha ejercido una gran influencia en su obra literaria, proveyéndola de sustancia e inspiración muchas veces.

La filosofía de Santayana es una sorprendente y extraña mezcla de platonismo, materialismo, escepticismo y misticismo. Sus primeras obras filosóficas —*The Sense of Beauty* (1896) y *The Life of Reason* (1905-1906)— nos presentan una moral que se deriva del idealismo platónico y del naturalismo conservador de Aristóteles. Santayana, en estos dos libros, sostiene que el idealismo y el materialismo no son incompatibles. La naturaleza humana es un crecimiento biológico; la moral y la religión son la más elevada expresión de aquélla. Como Aristóteles, reconoce que la moral se sustenta sobre unos fundamentos naturales. Aunque el espíritu depende de la materia por origen y existencia, es superior a la materia. El mundo del espíritu es un mundo de ilusión, pero es el reino más elevado en que puede vivir el hombre. Las obras posteriores de Santayana —*Winds of Doctrine* (1913), *Skepticism and Animal Faith* (1923) y *Realms of Being* (1922-1940)— revelan un definitivo cambio de actitud. Estos libros se ocupan largamente de la teoría de la esencia fundamentada por Santayana. Según ella, el mundo está dividido en dos reinos: el de la materia y el

de la esencia. Es imposible probar la existencia de uno y otro. Aceptamos el reino de la materia por medio de la fe animal; penetramos en el reino del espíritu sólo por medio de la intuición. El reino de la esencia que sustenta Santayana, difiere del de Platón en que no solamente incluye en él lo bueno y lo bello, sino también lo horrible, lo fantástico y lo absurdo. Santayana alcanza la zona del misticismo cuando declara que todas las ideas, tomadas como esencias, son compatibles y suplementarias. Así, sustituye la vida de la razón por una vida de contemplación desinteresada.

A despecho de casi cincuenta años de residencia en los Estados Unidos de Norteamérica —que incluyó su educación universitaria y su elevación hasta una eminencia universal—, Santayana nunca ha llegado a convertirse realmente en un norteamericano. Siempre ha seguido escuchando "la voz de la sangre", de su estirpe española, de la tradición heredada. Vino a Boston desde su nativa España, a los nueve años. No ha olvidado su linaje, pero también ha sufrido la influencia del medio. Así, se ha complacido y disgustado a la vez con la ingenuidad y prisa de los norteamericanos, los cuales consiguen las cosas rápida y eficazmente, pero sin mirar a la tradición ni al arte. Su filosofía, contenida en los libros ya citados, combina su pasión por la tradición y la belleza con el respeto del Nuevo Mundo hacia el materialismo y racionalismo.

Acaso sea necesario aquí un breve sumario de los principales hechos de la vida del filósofo, a modo de referencias y no como un cuadro completo y acabado. Es preciso, pues, recordar el "background" o sustrato de Santayana, para llegar al entendimiento de sus escritos.

Nació en Madrid el 16 de diciembre de 1863, siendo hijo de padres españoles pobres pero respetables. Sus abuelos habían sido oficiales del servicio civil español en las islas Filipinas, y habían dado a sus hijos las ventajas de una buena educación y de abundantes viajes. Sin embargo, cualquier familia poseía más dinero que ésta. Santayana dice, en *Persons and Places*, que sus padres vivieron en la estrecha pobreza decente de los que deben aparentar que tienen más dinero del que poseen en realidad.

El primer marido de la madre de Santayana era americano. A fin de cumplir una promesa hecha antes de su muerte, la viuda trajo a sus hijos a los Estados Unidos de Norteamérica para educarlos. En una de sus visitas a España, el solar de su

origen, se casó en segundas nupcias con el padre de Santayana, pero la pareja se separó más tarde de mutuo acuerdo. Ella volvió a Boston. El niño Santayana abandonó España a la edad indicada y vino a este país para vivir con su madre porque podía ofrecerle más ventajas —sobre todo con respecto a su educación— que su padre, apegado a su patria y a su orgullo español. Santayana admite en su biografía que esta ruptura familiar le proporcionó una visión deformada del matrimonio que afectó a su desarrollo emocional.

Por otra parte, declara que la Iglesia Católica ejerció una gran influencia sobre su niñez. Aunque sus padres eran realmente deístas, eran católicos nominales y le educaron dentro de la Iglesia. Algunos de sus parientes, que eran católicos fervientes y devotos, le enseñaron a amar todas las historias de santos y milagros que forman parte de la herencia católica. A pesar de que estas historias nunca ejercieron una impresión muy seria en su espíritu, le abrieron todo un nuevo mundo de imaginación y belleza.

Santayana se educó en Boston —allí fué a la *high school,* es decir a la escuela secundaria— y después ingresó en Harvard. En cuanto obtuvo su graduación en 1886, fué a Berlín para estudiar filosofía durante dos años, al cabo de los cuales pasó a enseñar dicha disciplina en la misma Universidad de Harvard, profesando en ella hasta los cincuenta años de edad. El contacto en Harvard con profesores de filosofía, tales como William James, Josiah Royce y George Palmer, le enriqueció extraordinariamente. En 1912 se trasladó a Europa. Ha vivido en Francia, en Inglaterra, en Suiza y ha pasado los años últimos en Italia. Actualmente, se ha retirado a un convento para esperar la muerte.

Es difícil saber con precisión a qué país pertenece realmente este cosmopolita. Aunque ha conservado su ciudadanía española, siendo fiel a su estirpe racial, y algún rasgo típico de España —su idealismo, por ejemplo—, es difícil poder relacionarle de un modo absoluto con España, puesto que ha pasado sólo unos pocos años de vida en ella —su infancia y algunas vacaciones— y ha escrito muy poco acerca de su país nativo. (Avila, la ciudad de sus antepasados, ha merecido siempre su visita y también su recuerdo; numerosas citas literarias podrían comprobarlo. El significado y símbolo de Avila ha dejado tal vez cierta huella en la personal trayectoria mística

e idealista de Santayana, pese a su materialismo, nacido en contacto con la vida americana). Sin embargo, si se le considera como propiedad de algún país, a pesar de las características apuntadas, este país es, sin lugar a dudas, los Estados Unidos de Norteamérica. Este ensayo, entre otras cosas, demostrará que Santayana ha recibido una influencia considerable por parte de Norteamérica y que, aun cuando se halla fuera de las tendencias corrientes en esta nación, ha ejercido un verdadero magisterio sobre la literatura y filosofía norteamericanas.

2. *El poeta*

Es muy conveniente recordar que George Santayana ha insistido siempre en una afirmación: el poeta verdadero es un filósofo; el verdadero filósofo es un poeta. Recordemos, también, que la poesía fué el comienzo de su carrera. Durante sus días de estudiante en Harvard, Santayana se enfrentó con una gran crisis espiritual. Renunció a sus creencias en los dogmas de la Iglesia Católica y se volvió hacia una filosofía naturalista de la vida. Este paso no fué nada fácil para él. Sentía una profunda afección y lealtad por la Iglesia Católica. Es natural que sólo la Poesía pudiera aliviar su alma en aquella crisis, pues es la forma de la literatura que mejor expresa el llanto del corazón humano. Su poesía revela el dolor que siente una juventud valerosa que, para seguir el camino de la verdad, abdica de lo más querido, renuncia a los sentimientos más íntimos y entrañables. Santayana decidió primeramente que debía escoger entre el cristianismo y la desilusión o desengaño. Aunque se sentía profundamente unido a la belleza y poesía del cristianismo, eligió intrépidamente el camino del desengaño porque presentía que éste conducía a la verdad.

Para el lector actual que se halle bajo la influencia de los apologistas del verso libre y que considere que la poesía del corazón exige una forma original y flexible, le será bastante extraño que Santayana eligiera la forma tradicional para su poesía de queja íntima. Empleó el soneto, el dístico, el cuarteto y la oda casi de un modo exclusivo y realizó muy pocos experimentos con las formas poéticas nuevas. Santayana defendía valientemente su derecho a utilizar las viejas formas, porque creía que *to say what was once good is good no longer*

is to give too much importance to chronology;[1] en otras palabras, "decir lo que fué bueno una vez no lo es más, es conceder demasiada importancia a la cronología".

En el prefacio a la recopilación de sus poemas, Santayana dió una adecuada explicación a su preferencia por las viejas formas: "Lo que sentí cuando compuse aquellos versos, no podía ser expresado en ninguna otra forma... Como los órdenes de la arquitectura, el soneto, el dístico o el cuarteto son mejores que cualquier otro que se invente para cumplir las mismas funciones; y la innata libertad de los poetas para aventurarse a nuevas formas, no anula mi propia libertad para adoptar las antiguas".[2]

Santayana ha producido poca poesía. Toda ella queda contenida en cuatro pequeños volúmenes que publicó entre 1894 y 1901. Su primer libro fué: *Sonnets and other Verses.* Esta obra incluía, además de sonetos, cinco odas sáficas —que revelan un espíritu de rebeldía contra la mundanalidad de la época—, cierto número de poemas "Gabriel" y "Easter Hymn" que son un tributo a la fantasía de la Iglesia Católica, y cuatro sonetos acerca de la muerte de uno de los discípulos favoritos de Santayana. En 1896 publicó una nueva edición de este volumen de poesía y añadió una segunda serie de sonetos. En 1899 publicó su drama poético *Lucifer.* Aunque esta pieza es lectura interesante desde un punto de vista filosófico y teológico, posee limitaciones muy obvias para considerarla un auténtico drama. El argumento es tan flojo que el lector casi llega a olvidar que lo ha leído. Hay escasa acción y el juego de los caracteres está burdamente tratado. Sin embargo, la obra presenta un interesante contraste entre varias religiones y filosofías, concretadas en caracteres o personajes tales como Cristo, San Pedro, Lucifer, Mefistófeles, Zeus y Hermes. Los largos discursos de Cristo, Lucifer y Zeus son profundas explicaciones del Cristianismo, Naturalismo y de la religión griega. La única parte de *Lucifer* que posee algún valor poético, es el fragmento en que los ángeles cantan himnos de alabanza a Dios. Estas breves y bellísimas estrofas poseen una cualidad *cantabile* raras veces hallada en los poemas de Santayana. He aquí algunos de los mejores versos de estos himnos:

---

[1] George Santayana, *Works,* I, p. 211; Preface to *Poems.* Triton edition.

[2] *Ibid.,* p. 210.

"As the grass-blade in the sod
turns to heaven from the clod
I from nothingness to God".

"In the floating cloud I swim
finding in the brightness dim
Him and Him and only Him".

"As a little star of fire
twinkles in the silent choir
my heart sings with joy entire".[3]

A Hermit of Carmel and Other Poems apareció en 1910. Este volumen contenía dos poemas de vida medieval —"A Hermit of Carmel" y "The Knight's Return"—, varios poemas que celebraban la visita de Santayana a Inglaterra —tales como "King's College Chapel" y "In Grantchester Meadows"—, algunos ocasionales y un grupo de sonetos dedicados al arte. Acaso los dos mejores poemas de esta colección sean "King's College Chapel" y "Avila". En el primero, Santayana habla de la soledad que le abrumaba en aquella capilla inglesa. A pesar de que apreciaba la belleza del oficio religioso, su incapacidad para participar en el culto le hacía sentirse como un intruso. "Avila" pinta la abrasada y desolada meseta de Castilla. Al contemplar tal estéril paisaje de su país nativo, Santayana extraía una conclusión metafísica: ningún mundo ni desierto era una patria para él, pues es un vagabundo sobre esta tierra y debe construir su morada en la eternidad. El poema comienza con la estrofa siguiente:

"Again my feet are on the fragant moor
amid the purple uplands of Castile,
realm proudly desolate and nobly poor
scorched by the sky's inexorable zeal.

---

[3] Como la hoja de hierba en el césped
hacia el cielo se vuelve desde la tierra
yo hacia Dios me vuelvo desde mi nada.

En la flotante nube yo sobrenado,
encontrando en el resplandor sombrío
a El, a El y sólo a El.

Como una pequeña estrella de fuego
parpadea en el silente coro,
mi corazón canta de dicha plena.

Wide desert where a diadem of towers
above Adaja hems a silent town,
and locks, unmindful of the mocking hours,
her twenty temples in a granite crown. . .[4]

En 1910 Santayana recogió sus mejores poemas, publicándolos en un pequeño volumen llamado *Poems.* Notable crítico de sí mismo, esta selección de sus poemas comprueba su conocimiento de los méritos y debilidades de su poesía. Todos los poemas que merecen sobrevivir, aparecen en este corto volumen. Santayana abandonó la poesía en cuanto su pluma empezó a dedicarse a otras formas de escribir. Con la excepción de tres sonetos, incluídos en "Soliloquies in England" y seis poemas misceláneos, no volvió a escribir ni un solo verso a partir de 1901.

Muchos críticos coinciden en afirmar que, con la excepción de unos poemas —"King's College Chapel", "Avila" y "Cape Cod"—, la reputación de Santayana como poeta se debe a sus dos series de sonetos. Indiscutiblemente, es un maestro del soneto y ha escrito quizá los más perfectos de los tiempos modernos, pues ha sabido infundir nueva vida a la vieja forma. Es un artífice tan experto y de tal categoría que muchas veces su obra ha sido criticada justamente por ser demasiado perfecta. Jessie B. Rittenhouse[5] juzga que sus sonetos son "defectuosamente perfectos" y que "son tan acabados que sería bien recibida cualquiera nota en falso que suscitase una discordancia en la voz o en el corazón". Archibald McLeish[6] se lamenta por su parte: "Santayana es un artista demasiado perfecto para alcanzar la perfección en poesía".

Santayana prefirió el soneto italiano, pero no se limitó a utilizar la división en las cuatro divisiones lógicas. Howgate,

---

[4] Otra vez mis pies se hallan en el fragante páramo
en medio de las purpúreas mesetas de Castilla,
reino orgullosamente desolado y noblemente pobre,
quemado por el celo del sol inexorable.

Ancho desierto donde una diadema de torres
sobre el Adaja rodea una ciudad silente
y abraza, olvidada de las horas ficticias,
sus veinte templos en una granítica corona.

[5] JESSIE B. RITTENHOUSE: *The Younger American Poets,* p. 104.

[6] ARCHIBALD MCLEISH: "Santayana the Poet", *Bookman,* LXII, October, 1925, p. 188.

que ha estudiado detalladamente el uso del soneto por Santayana, dice que sólo diecinueve de sus sonetos podrían ser estrictamente llamados sonetos italianos. "Two sonnets have not even a full stop in the octave; twenty-two have none ni the sestet. The sestet, however, is sharply set off from the octave by a full grammatical pause in almost all the sonnets, and in over fifty sonnets there is some attempt and rhetorical division as well".[7] Rice considera que este fracaso en las divisiones lógicas e imaginativas de los poemas que coinciden con el esquema de la rima, es un serio defecto de Santayana en el uso del soneto.

La verdad es que nuestro poeta logró hacer más flexible el soneto italiano, combinando a su antojo los dos tercetos. Los críticos norteamericanos ignoran que la métrica española permite una plena libertad en la combinación de la rima en los tercetos. Santayana, pues, no hizo más que aplicar esta licencia métrica española en la construcción de sus sonetos hechos a la manera italiana. A ninguno se le ha ocurrido investigar esta posibilidad, olvidando el origen de Santayana y su cultura española, por muy pequeña que ésta sea. Los cuartetos de nuestro poeta son siempre de forma regular, pero ensayó —como he dicho— varios tipos de rima para los tercetos: ccd, ccd, cdd cdd, ccd cdd, cdd ccd, cdc dcd, cdc cdc, cdc dcc, cdd, cdc, cdd cee y cdc dee. En algunos de estos esquemas de rima Santayana usó un pareado final. Algunas veces, este pareado constituía un epigrama. William Archer le criticó este uso del dístico final, porque pensaba que disminuía la belleza del soneto italiano.

Suscribiendo la opinión de Howgate, he de apuntar que, al no seguir matemáticamente la estructura clásica del soneto italiano, Santayana procura relacionar sus rimas con sus ideas. El mismo escribió en *The Sense of Beauty:* "un soneto en el cual el pensamiento no se distribuye apropiadamente dentro de la estructura del verso, no tiene excusa para ser un soneto". Un cuidadoso estudio de los sonetos de Santayana revela —lo que no es evidente a primera vista— que ha usado diestramente el esquema de la rima, con el deliberado propósito de aclarar la idea de un modo estricto. Ejemplos de este criterio se hallan en el empleo de la fórmula cdc dcd, cuando expresa una serie de tres ideas que se relacionan entre sí, y la división del sex-

7 George Howgate: *George Santayana,* p. 332.

teto en dos tercetos para equilibrar dos ideas distintas aunque emparejadas.

Cuando Santayana emplea hábilmente el metro y la rima, su verso carece de musicalidad. "Los efectos musicales raras veces alcanzan algo más que una simple melodía bien pautada. Son lo bastante variados para evitar la monotonía del poema, y hay algún grado de aliteración interna, asonancia y consonancia, aunque no lo suficiente para producir una vigorosa ilusión de contrapunto musical".[8] Es verdad, desde luego, que el verso de Santayana carece de musicalidad, pero tampoco es altisonante ni demasiado ceremonioso o formalista.

Muchos críticos norteamericanos lamentan el hecho de que Santayana se haya limitado al cultivo del soneto, forma métrica demasiado estricta. No recuerdan que el pensamiento de Santayana es estricto, "formal". El soneto es, exactamente, el tipo de forma que exigía el particular genio de Santayana. En él halla un *medium* en donde le es posible armonizar sutilmente su naturaleza y su característico modo de pensar. Así el soneto es para él una predestinada forma de expresión.

Aunque Santayana es un artista auténtico y conoce el valor de la forma, sólo se interesa por ella en cuanto es un medio para expresar sus ideas. La principal razón para haber escogido una forma tan convencional como el soneto, acaso sea que necesitaba tener centrada la atención en lo que estaba diciendo; una forma original disminuiría quizá la sustancia del poema.

Todos los poemas de Santayana se ocupan de un solo tema. El mismo definió la materia de su poesía como "filosofía en la estructura" ("philosophy in the making"). El germen de la última fase de su filosofía se halla en las dos series de sonetos. De este modo, quien intente estudiar su filosofía debe empezar por examinar la poesía de Santayana, pues sólo así llegará a comprender el desarrollo de su pensamiento.

La primera serie de sonetos se relaciona con la renuncia de Santayana al Catolicismo, abrazándose al Naturalismo. El primer soneto retrata a un joven que desciende de una colina: en la cima de ésta queda una cruz... Es interesante notar que Santayana, en relación con el Cristianismo, ha realizado tanto un descenso como un ascenso. A pesar de que no creyó por mucho tiempo las enseñanzas de la Iglesia Católica, aún se de-

[8] PHILLIP BLAIR RICE: "The Philosopher as Poet", *Kenyon Review*, II, Autumn, 1940, p. 486.

nomina católico porque necesita considerarse como una parte de esa gran tradición. Santayana dice, en *Poetry and Religion*, que el Cristianismo es el "mito" más bello que se ha albergado en la mente del hombre. Encuentra grandes verdades en su simbolismo básico. Añade, por último, que el Cristianismo capacita al hombre para vivir en el reino del espíritu. Sólo una esfera de vida, para él, es superior al reino del espíritu: la esfera de la razón pura.

La metáfora del descenso, sugerida en el primer soneto, es continuada en toda la serie y es el eslabón que enlaza a varios sonetos. Después que se aleja de la cruz, que se halla en la cima de la colina, el joven se vuelve al Naturalismo. Esta idea queda sugerida en los siguientes versos:

"So came I down from Golgotha to thee,
Eternal mother; let the sun and sea
heal me, and keep me in the dwelling-place".[9]

Según atestiguan los dos últimos, vuelve a la Naturaleza, Madre Eterna, para aprender la verdad. En tanto renuncia al poder de la tradición, el joven no toma el camino del mundo. Se da cuenta que su idealismo anterior está más cerca de la verdad que la sabiduría del mundo. Rechaza esta sabiduría, sin embargo, y lealmente se vuelve hacia su propio corazón. Santayana expresó bellamente este pensamiento en su tercer soneto:

"O World, thou choosest not the better part!
It is not wisdom to be only wise,
and on the inward vision close the eyes,
but it is wisdom to believe the heart".[10]

Una de las más firmes creencias de Santayana es la seguridad que ofrece el corazón humano. La confianza en su propio corazón y en su mente es tan fuerte que con frecuencia ha sido acusado de solipcismo.

---

9 "Y así bajé del Gólgota hacia ti,
Madre Eterna; deja que el sol y el mar
me reconcilien y me guarden en la morada".

10 "¡Oh Mundo, tú no escogiste la mejor parte!
No es sabiduría ser solamente sabio
y sobre la visión interior cerrar los ojos,
sino que es sabiduría creer al corazón".

En pocos sonetos siguientes admite Santayana que mire hacia atrás "con piadosas miradas de despedida" y "mudos recelos". Agobiado su corazón por el dolor del nuevo conocimiento, desea vivir en aquellos días en que el hombre podía disfrutar inocentemente del mundo sin tener conciencia de su propia responsabilidad y destino. En auténtica angustia de espíritu, exclama: *I would I might forget that I am I.*[11]

En el soneto V Santayana se refiere al antiguo problema del espíritu y la materia. Se pregunta: *Of my two lives which should I call the dream?.*[12] Desde su infancia —cuando sentía una cerrada afinidad con el mundo del simbolismo que la Iglesia le abría—, Santayana ha creído que el mundo de la imaginación es el único mundo real. A este problema, responde: *truth is a dream, unless my dream is true.*[13]

Los sonetos conducen a varios grados de duda: impaciencia, sufrimiento y resignación. Nos muestran "las muchas fases de la especulación, reflexión y controversia, a través de las cuales se pasa de la transición de las creencias disciplinadas en la mente, en su más temprana conciencia, a las convicciones que siguen, aunque se hallen manumitidas en la vida por la intimidad con la naturaleza y por el reconocimiento de su propia autoridad espiritual".[14]

En el último soneto expresa su satisfacción con respecto a su nueva creencia y se jacta del hecho que:

"The soul is not on earth an alien thing
that hath her life's rich sources otherwhere;
she is a parcel of the sacred air".[15]

Muchos filósofos se han devanado los sesos ante el hecho de que el naturalismo pudiera llevar a Santayana a formular una afirmación como ésta. Santayana dice que el naturalismo conduce al idealismo porque, después de aceptar el hecho de que la materia es el fundamento de la vida, se debe admitir aún que el espíritu es la parte más importante de la materia.

---

11 "Yo quisiera poder olvidar que yo soy yo".
12 "De mis dos vidas ¿a cuál llamaría sueño?"
13 "La verdad es un sueño, a no ser que mi sueño sea verdadero".
14 RITTENHOUSE: *The Younger American Poets,* p. 102.

15 "El alma no es sobre la tierra una cosa remota
de la cual poseas ricos manantiales de vida diferente;
ella es una porción del aire sagrado".

Así, Santayana fusiona dos creencias en conflicto aparente —materialismo e idealismo— en *una* filosofía. De la misma manera, arguye que el desengaño conduce a la satisfacción: convertirse en un escéptico es hallar una nueva fe.

La segunda serie de sonetos rinde tributo al amor platónico. Aunque es más perfecta en cuanto a la forma que la primera, no ha merecido tanta admiración. Esto se debe a que muchos críticos no creen que Santayana sea sincero en su modo de tratar el amor platónico, de la misma forma en que lo hace con el Naturalismo. Cuando escribió estos sonetos, Santayana estaba estudiando a los poetas italianos y traduciendo algunos de sus sonetos Las consecuencias de este estudio pueden apreciarse en el capítulo dedicado a los poetas itálicos en *Poetry and Religion.* ¿Prestan éstos su sentimiento a los sonetos de Santayana? Aunque pueda sospecharse el préstamo, debemos afirmar que también expresan el propio sentimiento de Santayana. El mismo ha testificado la sinceridad de ellos y no existe ninguna razón para dudar de su palabra. La mujer desconocida a quien fueron dedicados estos sonetos, parece haber sido una persona real, aunque probablemente seguirá inidentificada por siempre.

Los sonetos de Santayana contienen todos los elementos de la poesía del amor platónico. El amante sufre una temprana experiencia de la pasión física del amor, pero le parece insatisfacedora. Esta desilusión suya acerca del amor le obliga a vivir una vida de renunciación. No obstante, más tarde encuentra un amor más espiritual y esta relación ideal le lleva a un amor por lo bello y lo bueno.

"'Tis love that moveth the celestial spheres
in endless yearning for the Changeless One".[16]

Dos de los más hermosos sonetos de Santayana pertenecen a esta serie. El soneto XXV, que empieza con el verso *As in the midst of battle there is a room,*[17] lamenta la brevedad de la vida del hombre, pero añade que hasta ese breve tiempo depara un aposento a la felicidad. El soneto XLIX revela la dicha de una paz hallada después de una larga lucha. Esta satisfac-

---

16 "Por amor mueves las esferas celestiales
en infinito anhelo del Uno Inmutable".

17 "Como en medio de la batalla hay un lugar".

ción completa es más apreciada porque sigue a un período de desesperación. Los más famosos versos del poema son éstos:

"After grey vigils, sunshine in the heart;
after long fasting on the journey, food;
after sharp thirst, a drought of perfect good
to flood the soul, and heal her ancient smart".[18]

El defecto más importante de estos sonetos y de toda la poesía de Santayana acaso sea la trivialidad de su dicción poética. En la época en que la poesía se enorgullecía de añadir nuevas y significativas palabras a su vocabulario, Santayana se contentaba con emplear palabras que todos los poetas ya habían usado antes, o que el lector cree que podían haber usado, y el contexto raras veces despierta nuevos o inesperados matices de significado. El mismo reconoce su incapacidad para "esa magia y fertilidad de la frase —en realidad, la creación de un nuevo vocablo— que caracteriza a las elevadas luces de la poesía".[19] Santayana sabe que las razones para tal insuficiencia residen en su temperamento y en el hecho de que las raíces de la lengua inglesa no llegan al centro de su ser de una manera suficiente, y se lamenta: "Nunca bebí en mi infancia las cadencias y cantilenas hogareñas que, en pura y espontánea poesía, forjan la clave esencial".[20] El lenguaje de Santayana es siempre el del "scholar", del erudito universitario. Su vocabulario es libresco y carece de la frescura de la imagen familiar o de la experimentación lingüística. Santayana desarma con frecuencia a sus críticos porque reconoce sus propios defectos antes de que ellos tengan la oportunidad de señalarlos. En una divertida crítica de su propio lenguaje de erudito, escribió: "Mi acceso al idioma es literario, mis imágenes son sólo metáforas y algunas veces me parece que me asemejo a mi compatriota Don Quijote, cuando en sus aéreos vuelos se hallaba simplemente encaramado en un alto caballo y en un Pegaso de madera; y me pregunto si he tenido que decir en verso lo que podía haber sido mejor expresado en prosa".[21]

---

[18] "Después de grises vigilias, la luz del día en el corazón;
después de largo ayuno en la jornada, alimento;
después de sed intensa, la sed del bien perfecto
para anegar el alma y remediar su antigua aflicción".

[19] GEORGE SANTAYANA: *Works,* I, p. 209, Preface to *Poems.*

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.*, p. 120.

El léxico y estilo de la prosa de Santayana son, en verdad, superiores a su léxico y estilo poéticos. Su poesía carece de esa agudeza e ironía que hace a su prosa de tan deliciosa lectura. Rice apunta que la filosofía del naturalismo, en la cual se basa la de Santayana, es indecuada para su propósito.

El lenguaje de nuestro filósofo, por otra parte, es siempre preciso; jamás vacila para hallar la palabra exacta. Su lenguaje es siempre adecuado a su pensamiento y modo de expresión. Sus frases están expertamente construídas y "la frase trillada nos sorprende con menos frecuencia que las palabras que la componen".[22] El lenguaje de Santayana no es particularmente fresco ni original pero tampoco es insípido ni muerto.

De todas maneras, es un poeta muy cotizable e interesante. Acaso el rasgo más característico de su personalidad poética es que sabe expresar sus ideas en la más simple y breve forma posible.

Es difícil intentar valorar el mérito de Santayana como poeta. Sin embargo es todavía más difícil fijar su posición dentro de la historia de la poesía americana. Hemos visto que Santayana es, en poesía, un artista auténtico. Puede ser destacado, con Henry James, como uno de los más importantes artistas de la literatura de los Estados Unidos de Norteamérica. No puede negarse la importancia del aspecto filosófico de su poesía. La absoluta sinceridad de sus poemas hace a éstos estimables para cuantos se interesan en los valores espirituales.

Todo esto no impide que la obra de Santayana posea algunos serios defectos que, probablemente, le restarán fama universal. El exclusivo empleo del lenguaje erudito significa que su poesía carece de color y vida. En realidad, Santayana nunca ha sentido interés por la pompa y fausto de la vida. Los críticos americanos no se explican tal ascetismo y, si llegan a explicárselo, lo atribuyen a su constante preocupación filosófica; dicen que la filosofía le ha alejado de aplicar su talento al mundo cotidiano. Vuelven a cometer un nuevo olvido: pasan por alto la ascendencia abulense del poeta-filósofo y la constante huella que Avila y el paisaje castellano han dejado en su espíritu. Tal vez su parquedad en la adjetivación provenga de este mundo desolado, desprovisto de elementos circunstanciales y caducos. Castilla ha enseñado a Santayana, seguramente, un amor a lo esencial y duradero, un desprecio a lo banal

---

22 RICE, *op. cit.*, p. 468.

y adventicio. Alguno de esos críticos ha afirmado que Santayana vive lejos del mundo corriente, en el "palacio del Arte". Su poesía, desde luego, se ocupa tan sólo de experiencias estéticas y filosóficas. Existe en ella una absoluta falta de sensualismo y de un conocimiento del mundo físico. Archibald MacLeish subraya tal carencia de... "universalidad", advirtiendo que Santayana se yergue solo, completamente aparte de la gran tradición de la poesía inglesa enraizada en la tierra norteamericana. Tiene razón, sí. Pero esa independencia de Santayana se debe —hay que añadir— a su vieja raíz española, a la tradición ascética de Castilla, a la desnudez total de Avila de los Caballeros. Y de aquí que su poesía tampoco revele una gran apreciación de la naturaleza. El mismo admite que utiliza el paisaje sólo como fondo o símbolo del hado. Emplea la escena humana en sí misma, simplemente como un tema de reflexión. Cuando tiene que pintar una escena de la naturaleza, no sueña en transferirle ni un leve hálito de los bosques o de las playas. Va derecho a la literatura por su material: evoca el cuadro requerido desde una imaginación impregnada de las esencias más escogidas de la literatura. Sin embargo, su poema "Cape Cod" es una excepción a esta apreciación, pues muestra un auténtico sentimiento del paisaje de New England. El poema a "Avila" también guarda, aunque en parte, una emoción real.

El soneto ha sido una forma muy poco usada o descuidada en la literatura americana, Santayana le ha sacado del olvido, y esto merece reconocimiento. Sus sonetos —con los de Lizette Woodworth Reese, Edwin Arlington Robinson, William Ellery Leonard, Arthur Davison Ficke y Edna St. Vincent Millay— prueban que esta forma no es un instrumento pasado de moda, sino que aún puede ser utilizada con efectividad en esta época.

Me atrevo a señalar que Santayana no es la figura solitaria que los críticos han imaginado. Es verdad que vive en su "torre de marfil", pero no es cierto que no haya sido tocado por las influencias del pensamiento contemporáneo. Algunos críticos han establecido que la obra de Santayana podría haber sido escrita en cualquiera época. Yo considero que tal apreciación es falsa. Howgate apunta que Santayana debe mucho al pensamiento de hombres tales como Mathew Arnold, Walter Pater, Ruskin, Lionel Johnson y Francis Thompson. La última parte del siglo XIX produjo un cierto número de estetas, como Santayana, que se dedicaron al cultivo de lo bello y se rebelaron contra la civilización materialista. Muchos de estos hombres

sufrieron grandemente al perder su fe religiosa. Encontramos, en la poesía de Santayana, muchos ecos de esta tardía literatura victoriana.

Pese a todo, Santayana es una figura única entre sus contemporáneos americanos. ¿Aislamiento hispánico? ¿Individualismo ibérico? ¿Personalismo castellano? Su figura, por sí sola, constituye una de las partes de las principales corrientes de la poesía y de la filosofía de América. Parece muy extraño ver el nombre de Santayana en las antologías de la mejor poesía de este siglo, al lado de Edgard Lee Masters, Carl Sandburg, Robert Frost y Vachel Lindsay. Casi se diría que se halla fuera del lugar que ocupa este grupo de poetas modernos. Se debe recordar, por supuesto, que, aun cuando Santayana es un contemporáneo de estos hombres, escribió su poesía unos pocos años antes que todos ellos. Aunque hubiese deseado hacerlo, no podría haberse unido fácilmente al nuevo movimiento poético, porque éste no existía en realidad. Al juzgar su poesía se debería recordar el estado de la poesía americana durante la época en que él la escribió. La poesía de Estados Unidos de Norteamérica era una marea muy baja, durante los años 1890-1912, período en que Santayana compuso su obra poética. Sólo en 1912, Harriet Monroe, con su *Poetry,* empezó a hacer revivir la poesía de este país. Richard Hovey, Bliss Carman, William Vaughn Moody, Edwin Markham, son los únicos poetas que meren cita, y, ciertamente, todos ellos no merecen ser llamados "poetas mayores". Se ha criticado a Santayana por su independencia con respecto a la inspiración y modelos de Europa. ¿A dónde más podría haber recurrido? La otra única alternativa posible habría sido la débil y desleída cultura de Nueva Inglaterra.

A pesar de que la poesía de George Santayana ha ejercido escasa influencia en el desarrollo de la poesía americana moderna, y aunque se halla al margen de las tendencias poéticas modernas, ocupa un lugar definitivo en la literatura americana, puesto que ha hablado de un elemento de Norteamérica, del mismo modo que lo han hecho T. S. Eliot y Henry James. Santayana es producto de una tradición contra la cual se ha rebelado y a la cual pertenecía, precisamente, su colega —poeta y filósofo— Emerson.

Es un hecho asombroso que Santayana renunciara a escribir poesía justamente en la cima de su éxito como poeta. En el prefacio a sus *Poems* explica que dejó de escribir versos porque

la emoción que le impulsaba a escribirlos desaparecía cuando su "lección era aprendida" y su "verdad empeñada". Había encontrado otro camino mejor para expresar sus ideas, maduras ya como frutos en sazón. Todo esto no significa, sin embargo, que la poesía no ocupe un lugar importante en su obra. Cuando estudiamos a Santayana como estilista, veremos que ha sabido añadir a su prosa la riqueza de la poesía. Ha querido probarse como poeta en su filosofía, de la misma manera que como filósofo en su poesía. Muchos críticos coinciden con Rice, al afirmar con él que "la imaginación poética de Santayana llegó a desarrollarse plenamente mucho después de haber abandonado el verso. Porque su visión filosófica es también una visión poética".[23]

3. *El estilista*

Cuando los críticos más severos de un filósofo admiten que disfrutan inmensamente al leer sus obras, es casi obvio afirmar que tal filósofo posee una manera de expresión poco usual. En 1940, el profesor Paul Arthur Schilpp, de Northwestern University, reunió los ensayos críticos acerca de Santayana, escritos por filósofos profesionales con destino al volumen sobre Santayana de "The Library of Living Philosophers". La mayoría de estos filósofos coincidían en que la filosofía de Santayana es a menudo inconsistente, que no ha desarrollado una nueva filosofía y que ha añadido a la filosofía muy pocos conceptos realmente originales, pero todos ellos alababan la belleza y la fuerza de su estilo y la penetración espiritual que su obra revela. Consideran que su valor auténtico es como crítico que simpatiza con todas las filosofías, como poeta que discierne la naturaleza de las cosas y como escritor que puede expresar los pensamientos más queridos a todos los filósofos en un lenguaje inolvidable. Apuntan —lo que el mundo literario no parece hacer comprendido aún— que Santayana es, probablemente, más grande y más importante como figura literaria que como filósofo. Baker Brownell ha manifestado el pensamiento de muchos de estos filósofos al decir: "La poesía era, y lo es todavía, el principal valor de su obra para mí, y veo ahora que la delicada dialéctica, el ir y venir en torno a abstracciones, como se puede hacer girar una joya en la mano, es

[23] Rice, *op. cit.*, p. 475.

también una especie de poesía, o, según denominación del propio Santayana, mito".

Hasta en sus obras filosóficas, Santayana escribe más como poeta que como lógico. Los filósofos se quejan con frecuencia de su costumbre de proceder más por ilustraciones y analogías que por análisis y silogismo. Utiliza las metáforas como hechos y prefiere los aforismos a los argumentos claramente desarrollados. Combina la dialéctica y la poesía de manera confusa. "El Mito, como en Platón, acaba en argumento erudito y la poesía invade la dialéctica más exacta".[24] Rehusa limitarse a la jerga profesional de la filosofía o a argumentar según la manera acostumbrada y convenida. De hecho, con frecuencia no intenta probar en absoluto sus enunciados. ¿Acaso va más lejos de la filosofía? podemos preguntarnos. ¿A ese límite donde la razón y la fe, la mente y la sensibilidad, se confunden en y con Dios? ¿Su vieja raíz española le aúpa hasta esa casi mística altura?). Como Emerson, manifiesta sus opiniones en una forma elevada —tal si fuesen revelaciones divinas— y, sin embargo, incuestionable. No puede negarse, pues, la cualidad mística de la obra de Santayana (español de cepa, al fin).

El lector debe tener mucho cuidado o se sentirá cautivo de tal poesía. Santayana engaña al cubrir sus ideas con la vestidura del sentimiento poético. Hasta sus adjetivos —que parecen simplemente una ocurrencia superficial— sirven, en realidad, para introducir un argumento mientras el lector se deleita con su notorio encanto. Santayana, muy inteligentemente, saca partido de la emoción que suscitan sus imágenes poéticas, como cemento de sus ideas. Acostumbra a que una metáfora siga a un enunciado de razón pura. El cambio está tan perfectamente cronometrado que el lector difícilmente se da cuenta de que ha pasado del dominio del pensamiento al del sentimiento. Otra trampa de Santayana es iniciar un ensayo con una vívida pintura que da color al resto de la obra. Uno de los mejores ejemplos que corrobora esta observación, es el ensayo titulado "Penitent Art", que empieza con esta sorprendente comparación:

> "Art is like a charming woman who once had her age of innocence in the nursery when she was beautiful without knowing

---

24 IRWIN EDMAN: "Introductory Essay", *The Philosophy of Santayana,* p. xiii.

it, being wholly intent on what she was working or telling or imagining.

"Then she had a season of passion and vanity, when having discovered how beautiful she was, she decked herself out in all possible pomp and finery, invented fashion after fashion to keep admiration alive, and finally began to put on rouge and false hair and too much scent, in the hope of still being a belle at seventy".[25]

Este cuadro determina perfectamente el escenario del ensayo y, de modo definitivo, confirma la discusión lógica del arte moderno. Las metáforas de Santayana no son meros accesorios, sino que representan algo esencial en sus escritos. Por ejemplo, en *Character and Opinion in the United States* es necesario que el lector recuerde ciertas imágenes del libro a fin de apreciar realmente el desarrollo del pensamiento. Debe darse cuenta de que la literatura americana es "una cosecha de hojas", que la vida académica de Harvard, en la última parte del siglo XIX, era "una fresca mañana en la vida de la razón, nublada pero llena de animación", y que Norteamérica es "un joven con una mentalidad vieja". La obra de Santayana presenta abundantes corroboraciones de tal empleo de la imaginería o fantasía poética. Aunque los mejores y más bellos aciertos se refieren a la Naturaleza y Mitología, a menudo utiliza alusiones que se refieren a cosas comunes y cotidianas. Un buen paradigma de este último uso es el siguiente: "La leche de la bondad humana es menos propicia a volverse agria, si la vasija que la contiene se conserva fría y aislada, y si no es destapada con demasiada frecuencia". Un nuevo aspecto de su imaginación puede ser ilustrado con esta bellísima comparación: "¿Por qué los filósofos escudriñan la red de las palabras, se aprestan a cazar mariposas, a través del mar del ser, y esperan llevar a tierra todos los peces que contiene el mar?"

En la época actual, en la que los escritores se desinteresan

---

[25] SANTAYANA: *Works*, VII, p. 219; "Penitent Art".

"El arte es como una mujer encantadora que, habiendo pasado una vez por la edad de la inocencia, cuando era bella y hermosa sin saberlo, se hallase totalmente convencida de cuanto estaba haciendo, diciendo o imaginando.

"Después pasó por una época de pasión y vanidad en la que, al descubrir cuán bella era, se atavió sin pompa ni gala; luego, inventó moda tras moda para conservar viva la admiración y, finalmente, empezó a usar "rouge", cabello postizo y demasiado perfume, con la esperanza de ser una beldad a los setenta años".

notablemente de los valores artísticos, el estilo de Santayana es digno de atención por su arte deliberado y sutil.

Una sagaz aliteración y un sistema de frases suavemente irónico deben ser añadidos a este diestro empleo de la metáfora. Santayana se deleita también en alusiones que revelan su vasto conocimiento de la filosofía y la literatura. Además de la Biblia, las más importantes fuentes de sus alusiones son las obras de Emerson, Platón, Aristóteles, Goethe, Pascal, Nietzsche, Dickens, Spinoza, Hegel, Cervantes y Matthew Arnold.

Es menester destacar, además, el cuidadoso equilibrio de las frases. El aire de serenidad que se advierte en las obras de Santayana, acaso se derive más de esta finura armónica que de una precisión razonadora.

Tal uso del lenguaje e imaginación poéticos es ciertamente deliberado, puesto que Santayana puede escribir de un modo tan directo y simple como científico, cuando prefiere hacerlo así. El estilo directo de muchos de sus ensayos críticos es prueba de dicha opinión. Será difícil hallar una pieza de exposición más simple que el brillante ensayo titulado "The Genteel Tradition in American Philosophy".

El estilo de Santayana es usualmente lúcido: el empleo de la poesía raras veces oscurece el significado. Sin embargo, la apacible fluidez de sus versos y la belleza de su imaginación poética poseen cierto efecto agradable que, en algunas ocasiones, adormece el entendimiento. El lector puede hallarse a sí mismo viendo y sintiendo, pero se olvida de pensar. Puede leer de este modo páginas y páginas, sin darse cuenta de que ha dejado de seguir el curso del razonamiento. Muchas personas que no comprenden las ideas de Santayana, le leen y disfrutan con él, porque pueden apreciar la belleza y el ingenio de sus escritos sin comprender lo que dice. Es enjuiciable el valor estilístico de un filósofo que deslumbra y encanta al lector, a expensas de apartar la atención de éste con respecto al pensamiento.

El lector también debe ponerse en guardia contra las corteses maneras de Santayana. Aunque carece de la familiaridad vulgar que él ha condenado en Browning, Santayana es un anfitrión muy gentil. Es urbano y elegante. Mira con tal mirada conocedora que uno se siente anonadado por su sabiduría, sintiéndose incapaz de analizar sus premisas. Santayana da por supuesto que se está de acuerdo con él y que nos ha convencido de que es menester seguir adelante. Induce, pues, a cierta pasividad, porque "parece tan suavemente seguro de sí mismo,

tan elegante y simpáticamente dogmático, tan indulgente para los prejuicios de los demás, tan sincero en el sereno dominio de sí mismo, que parece grosero preguntarle con agudeza acerca de lo que ocurre".[26]

¿Esta especie de efecto taumatúrgico que ejerce sobre el lector, no provendrá de su galanura española —gracia en el decir—, de su *señorío* castellano?

Santayana representa siempre el papel del observador que se pone al margen de la escena. Parece ser un supervisor cósmico que se sitúa en las nubes y vigila los acontecimientos de este pequeño mundo no sólo con mucho interés, simpatía y comprensión, sino también con gran regocijo. Este completo alejamiento del mundo y cierta actitud de sabio han sido la causa de que muchos críticos le hayan acusado de olímpico. Uno de ellos dice, no sin cierta donosura, que Santayana es "como un socio de club que se divierte con un partido de billar en un edificio que tiembla con presentimiento de terremoto",[27] porque raras veces se identifica con las inquietudes del mundo.

Su peculiar empleo de la ironía también contribuye a esta impresión. Una de las cualidades más destacadas de su estilo en prosa es este tono irónico que, bastante extrañamente, olvida por completo en su poesía. Las dos cosas que hay que tener en cuenta para enjuiciar el lado satírico de la naturaleza de Santayana, es el escenario americano y la filosofía germánica. Un tono irónico corre a través de *The Last Puritain, The Genteel Tradition at Bay* y *Egotism in German Philosophy.* Nadie que haya leído *El último puritano* olvidará aquella irónica escena en que el ceñudo viejo Nathaniel Alden es retratado en el tranvía, sosteniendo apretadamente su paraguas y mirando hacia adelante, mientras que un niño, en la falda de una inmigrante sentada junto a él, intenta pasar a la suya. En *Character and Opinion in the United States* y en los dos volúmenes autobiográficos, hay una buena cantidad de ironía a costa de Harvard College y de profesores como el Presidente Norton y el profesor Palmer. La ironía de Santayana, desde luego, no es nunca ruidosa: es una ironía tranquila y modesta.

No obstante, la ironía de Santayana es el anverso de su simpatía por el ideal humano. Santayana nunca es sentimental;

---

[26] DESMOND MACCARTHY: *Criticism,* p. 17.

[27] GORHAM B. MUNSON: *Style and Form in American Prose,* p. 107-108.

de hecho, ostenta una casi estoica actitud hacia la vida —¡Avila, Avila!—, pero existe también una buena cantidad de piedad y de ternura en sus obras. El mismo se ha quejado de que pocos críticos hayan advertido lágrimas en sus trabajos. La circunstancia de que Santayana guste mucho de Dickens, muestra que no es el duro corazón que algunos críticos suponen.

La ironía está equilibrada, en Santayana, por el espíritu de buena voluntad y el humor amable que invade sus libros. Muchos críticos coinciden en que este humor es norteamericano en su origen. Su fundamento es una mezcla de extravagante exageración y de subestimación irónica. Algunos norteamericanos piensan que la sinceridad de su chanza y el espíritu de pura burla hallados algunas veces en su obra, son cualidades peculiarmente norteamericanas y que nacen de un optimismo norteamericano. Olvidan —de nuevo— uno de los lados del carácter español. No hacen memoria de nuestro Arcipreste de Hita, de nuestro Cervantes, de nuestro Quevedo y de nuestro Gracián, a pesar de que afirman haber leído suficientemente la literatura española. Para esta afirmación se basan en la actitud sombría y desesperada de otros personajes literarios nuestros. Así, creen que si Santayana es en ocasiones un desengañado, su desengaño siempre se encamina hacia la fe. Dicen que la risa de Santayana es risa pura, pues carece de ese matiz de tristeza que caracteriza al humor español. Opinan que, aunque Santayana no posea el optimismo infantil de Emerson, siente una fe profunda en el orden del Universo. Todo ello, por el contrario, afirma la actitud española de Santayana ante la vida, por muchos y fuertes que sean los contactos norteamericanos.

El interés de Santayana por la incongruencia y su talento para el humor le convierten en un escritor bien dotado para la paradoja y el epigrama. (¡Marcial! ¡Unamuno!) Ningún escritor americano, excepto Emerson, posee tal rico almacén de aforismos como el suyo. (Hasta los tiene Sancho Panza y cualquier hijo de vecino en los pueblos y ciudades de España. ¿Y el inagotable refranero español no es una prueba de este otro rasgo de españolidad en Santayana?) En el *Treasury of English Aphorism* de Vogan Pearsall Smith, Santayana está representado con cincuenta y seis aforismos. Los únicos escritores de habla inglesa que poseen una representación más alta en esta colección, son Lord Chesterfield, Emerson, Halifax y Samuel Johnson. Desde luego, leyendo a Santayana, nos sor-

prendemos de la frecuencia con que aparecen aforismos como éstos: "Es más fácil hacer un santo de un libertino que de un pedante". "El fanatismo consiste en redoblar el esfuerzo cuando se ha olvidado el propósito". "La verdad es fría historia". "Un importante principio de caridad en la moral es no vituperar a los pescados por su mal sabor porque les gusta vivir bajo el agua".

Por supuesto, el aforismo tiene sus límites. El mismo Santayana ha señalado que "casi todo dicho sabio tiene otro opuesto, no menos sabio, para equilibrarse".[28] Los aforismos son, usualmente, sólo verdades parciales. Los de Santayana subrayan con frecuencia el lado olvidado de una verdad y subestiman el lado aparente. Esto significa que cierto grado de exageración se desliza en ellos. En su esfuerzo por sorprender al lector, Santayana puede hacer que una semi-verdad aparezca como auténtica por completo.

Otro de los defectos de los aforismos de Santayana es que éstos interrumpen la fluidez de su estilo. Después de una serie de frases largas y bellamente construídas, introduce de súbito una proposición corta y sentenciosa y, a pesar de estar penetrada de sabiduría, parece brusca y fuera de lugar. Sus aforismos, sin embargo, no siempre parecen forzados. Santayana no cultivó este estilo de manera premeditada, pues surgió de su propio pensar de un modo natural. Posee una verdadera habilidad para resumir en una frase breve el contenido de un movimiento o de una civilización entera: nos hallamos, pues, ante un formidable sentido de síntesis. Sus aforismos aparecen, por lo general, en la última línea de un párrafo resumiendo totalmente el pensamiento de éste de un modo ingenioso e inolvidable.

El mejor camino para estudiar el estilo de Santayana acaso sea examinar la estilística de *Soliloquios en Inglaterra (Soliloquies in England)*, considerada como su obra más correctamente escrita. Esta colección de ensayos nació entre 1914 y 1918, durante su agradable estancia en el Reino Unido, y expresa el afecto casi sentimental que Santayana siente por ese país. En los ensayos hay una gran variedad de temas y no están ordenados de acuerdo con ningún plan de similaridad o desarrollo de pensamiento. El término "soliloquio" está muy bien escogido, porque los ensayos dan la impresión de que Santayana conversa consigo mismo acerca de la vida en general. La breve-

[28] SANTAYANA: *Works,* V, p. 158; The Life of Reason.

dad de la forma se ajusta al genio de Santayana, puesto que siempre ha mostrado una disposición mejor para los pasajes cortos que para los escritos extensos. Vogan Pearsall Smith probó esto en 1920, cuando publicó pasajes seleccionados de Santayana en el volumen titulado *Little Essays,* e hizo que el público se diese cuenta por primera vez de que Santayana era un ensayista excelente.

El primer ensayo de la colección —"Atmosphere"— es una obra maestra de suave ironía. Santayana pinta a la humanidad vagando alrededor de un mundo brumoso, rehusando mirar a través de la niebla para ver las estrellas que ofrecen una orientación y guía. Los hombres podrían no poseer el don de la vista, puesto que, habitualmente, confían en los sentidos más bajos para que éstos les guíen. Los realistas insisten en que las estrellas no son dignas de ser miradas porque carecen de valor material. El supersticioso y el religioso no hallan nada en las estrellas, excepto un lenguaje de código, de mandato y ley. Casi peores son los filósofos y científicos que intentan probar que no hay estrellas. Cada alma humana presiente que las estrellas existen realmente y, algunas veces, las almas anhelan romper su concha y mirar el mundo exterior. Ocasionalmente, ocurre un milagro y el alma nace; se halla horriblemente expuesta en las llanuras abrasadas, pero puede mirar a los claros cielos no cubiertos ya por la niebla.

"Atmosphere" es, en gran parte, semejante a la alegoría platónica de la caverna (libro VI de la *República*) y es bastante probable que Santayana tomase la idea para su ensayo en la fuente de Platón. En "Atmosphere" y en la alegoría del filósofo griego, la humanidad vive en la oscuridad y es incapaz e impotente para ver la luz. La caverna oscura de Platón desempeña el mismo papel que la niebla de Santayana. La luz está simbolizada por el sol en la alegoría del griego y por las estrellas en el ensayo del español-norteamericano. Al entrar en la luz, el hombre es deslumbrado y cegado por ella; entonces, desea volver a la oscuridad. Mas, cuando es capaz de ver las cosas como son y capta el destello de la verdad, se da cuenta de que ha estado viviendo en un mundo de ilusión y no desea volver a él. No obstante, se descubre como un solitario buscador de la verdad, porque no puede convencer a los demás de que lo que están viviendo es ilusión y engaño.

Otro buen ejemplo de la ironía de Santayana es el ensayo "Tipperary". Describe, en éste, la celebración en Londres del

armisticio, después de la primera guerra mundial. Los soldados recorrían las calles cantando, bebiendo y gritando. En su ceguera, las extraviadas criaturas no podían darse cuenta de que "hay guerra eterna en la Naturaleza, una guerra en que cada causa está perdida y cada nación destruída".[29]

Uno de los más bellos ensayos de Santayana es el titulado "Cloud Castles". Este estudio de la estabilidad e inestabilidad se funda en la metáfora de la atmósfera y las nubes. Tal metáfora queda tramada dentro de la textura del ensayo, y el lenguaje asume una cierta cualidad delicada, como nube. El ensayo posee un tono soñador, brumoso. Howgate compara, acertadamente, este logro literario con "Las Nubes" de Debussy, en música. Demuestra el talento de Santayana para adaptar su estilo al tema. El único ensayo americano con el cual puede ser enfrentado, es "Illusions" de Emerson.

En "Cloud Castles", Santayana intenta mostrar que las cosas más inestables pueden ser las más bellas. Los hombres han llegado a sentir que la inestabilidad puede ser trivial y triste, pero él insiste en que esto no es así. "Los castillos de nubes nos sugieren que la eternidad nada tiene que ver con la duración, ni la belleza con la existencia substancial, y que aún en el cielo habríamos de hallar nuestra bienaventuranza en la sonriente renunciación".[30] Este es el tipo de premisa que hizo que Brownell llamase a Santayana "Mona Lisa de la filosofía".

El ensayo más profundo de la colección y por cierto el más importante filosóficamente, es el llamado "Cross Lights". Este estudio perspectivo se basa en un contraste de sol y tierra, la luz y la oscuridad, el espíritu y la materia. El sol y el espíritu son egotistas, pues creen que sólo ellos existen y habitan el universo; pero si no hubiese oscuridad, no podría haber luz; si no existiese la materia, no existiría el espíritu. Tendemos a juzgar las cosas por su proximidad con relación a nosotros; debemos aprender a sostener y lograr una visión más verdadera de las relaciones entre las diversas partes del universo. Si vemos las cosas como son realmente, nos sentiremos muy humildes porque nos daremos cuenta de nuestra dependencia con respecto a todas las cosas que siempre hemos despreciado. Y aquí tenemos una reafirmación de la creencia de Santayana de que el idealismo es sólo aceptable si brota —naturalmente— del materialismo. "Cross Lights" ilustra muy bien la descon-

---

29 *Ibid.*, p. 99.
30 *Ibid.*; p. 25.

certante mezcla de filosofía y poesía que aparece en la obra de Santayana. El estilo imaginativo del ensayo haría sospechoso al filósofo, aunque nada ilógico exista en él. Contiene una abundante penetración poética dentro de la realidad que todos los hombres reconocen como verdadera. Después de todo, ¿no es lo mismo que se llegue a la verdad por la intuición que por la lógica? Santayana coincide con Emerson en que la intuición es la fuente primera del conocimiento.

Los ensayos que analizan los rasgos nacionales ingleses, atestiguan el empleo, por parte de Santayana, de otro tipo de estilo. En estos ensayos, su estilo es analítico. Usa sentencias vigorosas, sin adornos poéticos. Su simplicidad de lenguaje y de tono los hace muy diferentes a los ensayos poéticos que he examinado, y es difícil imaginar que un mismo autor haya escrito ambos tipos. Estos ensayos revelan a Santayana como un sagaz observador y un penetrante crítico de la naturaleza humana. En los ensayos "The British Character" y "Seafaring" discute los dos elementos básicos del carácter inglés: amor al hogar y amor a la libertad. El ensayo llamado "Privacy" se ocupa del desdén inglés para cuanto signifique entrometerse en la vida de los demás, y del resentimiento o enfado contra el intrusismo ajeno en los asuntos propios. Opina Santayana que este amor a la soledad o al aislamiento nace de la autoconfianza y de un respeto por las buenas formas. A diferencia de Washington Irving, Santayana no tiene en cuenta al oficioso inglés ni al jactancioso.

Concluye la serie de ensayos acerca de las características inglesas con "Skylarks" y "At Heaven's Gates". En éstos vuelve al estilo elocuente de los primeros. Santayana no encuentra a los ingleses obtusos ni afanosos; básicamente, son idealistas que han venido a admitir aquella vida equilibrada por la cual los griegos se esforzaron más que ningún otro pueblo. En el corazón de cada inglés hay un poeta, pero el poeta es demasiado modesto para cantar su canto ante el mundo y lo reserva para el oído del cielo solitario. La concluyente frase de "At Heaven's Gates" es tan brillante ejemplo de la riqueza y hermosura de la prosa de Santayana, que no puedo sustraerme al deseo de transcribirla aquí:

"Yo no querría conservar nada de mí mismo, excepto lo que Dios pueda guardar de mí —alguna amable esencia mía en el momento en que la contemplé, algún objeto de amor devoto guardado como reliquia en donde todos los demás corazones

que poseen como una inteligencia del amor, puedan adorarlo en su día; pero mis amores y mi razonamiento no son sino una vibración de plumas más débiles que las de la alondra, una parlería más ociosa que sus gorjeos, bastante dichosos si pueden volar con ella y morir con ella en la puerta del cielo".[31]

El problema esencial, al juzgar el estilo de Santayana, es decidir si se trata de un estilo adecuado para un filósofo. Me parece que se debe reconocer una diferencia entre el estilo poético y un modo poético de pensamiento. Nadie podría objetar nada contra la expresión del pensamiento lógico en un lenguaje bello que sirve sólo para enriquecer tal pensamiento. No existe una razón para que la filosofía sea restringida a la prosa científica. Platón suministró la prueba definitiva de que un pensador puede utilizar la belleza del arte para hacer su pensamiento más efectivo. (Nuestro Ortega es otro ejemplo notable de prosista perfecto). Pero me parece que existe una diferencia fundamental entre Platón y Santayana: Platón era fundamentalmente un filósofo; Santayana es fundamentalmente un poeta. Esta objeción no es con respecto al estilo de Santayana, sino con relación a su enmascaramiento de la poesía como filosofía. En otras palabras, creo que su estilo es adecuado para un filósofo, pero no creo que Santayana sea un filósofo auténtico. (No olvidemos la incapacidad española para la filosofía pura). Creo que es un poeta —un poeta en prosa—, como él mismo admite en su "Apologia Pro Mente Sua". Coincido con Brownel en que se debería dar a Santayana un lugar en la literatura y en la filosofía, junto a Emerson. Aunque more en la razón, su actividad armonizadora, su amor a la belleza pura, su genio imaginativo, le obligan a trabajar dentro de un campo racional y formal relativamente pequeño. La oculta llama de la intuición es la luz que sus ojos captan realmente, las identidades místicas y las fusiones de las cosas, las combustiones de esta parte de la experiencia o aquéllas de una llama pura. Asocia las cosas en su imaginación no por semejanza, no por contigüidad, sino por una especie de identidad contextual o transubstanciación. Esto es misticismo. He aquí la herencia de Avila, en último término y en última instancia. Aunque los críticos americanos digan: "And this is like Emerson".[32]

---

31 *Ibid.*, p. 112.

32 SCHILPP: *The Philosophy of George Santayana*, p. 57.

ETAPAS DEL PENSAMIENTO EN HISPANOAMERICA

CARTA ABIERTA A LEOPOLDO ZEA

QUERIDO Leopoldo: No sería justo que dejara de dedicar a su último libro [1] una de las notas que vengo hace años escribiendo en esta revista sobre las publicaciones referentes a la historia de las ideas en los países de nuestra lengua, por la simple posibilidad de que la relación que me une a V. me impidiera la "objetividad". Pues también hay la posibilidad de que, aceptando la anterior hasta el punto de dar a la nota la forma, más "subjetiva", de una carta abierta a V., lo que voy a decirle persuada de la importancia o el interés de su libro.

Debo empezar por reconocer el buen número de cosas que he aprendido de él, y que me figuro van asimismo a aprender la mayoría de sus lectores, aunque sólo sea por efecto de la acción conjugada de estos dos factores: el desconocimiento en que los moradores de cada uno de los países de nuestra lengua todavía estamos de tanta parte de la producción cultural de los demás; y el conocimiento de esta producción que le facilitó a V. el viaje a media docena de dichos países para el que le comisionaron la Fundación Rockefeller y El Colegio de México, editor de la obra que fué motivo y ha sido resultado del viaje. Doy por seguro que es posible disponer de los libros de los principales pensadores de los países hispanoamericanos en cualquiera de éstos, pero por poco seguro que se puedan obtener en otro país que el de origen de las publicaciones —no hay que hablar de inéditos— como las que V. hubo de manejar para poder informar según lo hace de sucesos tales cual, para poner un solo ejemplo, la "gran contienda" entre espiritualistas y positivistas en el Ateneo de Uruguay durante la penúltima década del siglo pasado. Ahora bien, sucesos como éste, aun admitiendo que fuesen "secundarios" en la historia del pensamiento en nuestros países, serían *indispensables* en la Historia de este pensamiento. Más de una vez ya se ha señalado la deficiencia que representa el tradicional reducir la Historia de la filosofía universal a la exposición de los filosofemas y de las puras relaciones entre éstos:

---

1 *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo.* México, 1949.

con sólo los filosofemas y las puras relaciones entre ellos no sólo no se integra una Historia de la filosofía, sino que ni siquiera se integra Historia alguna propiamente tal; porque si no hay Historia posible sin "selección", tampoco la hay cuando la selección se practica exclusivamente sobre una parte de la realidad histórica —en el caso de la filosófica, los filosofemas y las puras relaciones entre ellos— y no sobre la totalidad de dicha realidad en el mismo caso, toda la materia histórica en torno a los filosofemas y las puras relaciones entre ellos, la cual abraza, con las vidas y personalidades de los filósofos, la totalidad de las relaciones de la filosofía con los demás sectores de la cultura, especialmente la enseñanza de la filosofía, la difusión toda de ésta, el papel desempeñado, en suma, por ella en la sociedad. Pues bien, mayor deficiencia aún representaría el reducir a la exposición de las ideas de los pensadores y de las puras relaciones entre ellas y las de sus "fuentes" la Historia del pensamiento en nuestros países, donde los "pensadores" se destacan justamente por lo que significaron y siguen significando en y para la vida toda de sus pueblos, de los que han sido y siguen siendo grandes, en los más de los casos máximos "padres y maestros"; o donde el "pensamiento" es mucho más inseparable de la difusión y discusión de ideas en la prensa, en lugares que no son los más propiamente académicos, en el seno de pequeños grupos muchas veces más privados que públicos. . . Tanto es así, que la verdad es también que en las obras existentes de Historia de las ideas en nuestros países es más bien lo sólito la presencia de toda esa materia histórica —pero en este punto es su libro de V. ejemplar.

Semejante material hace en todo caso subir la dificultad, no sólo de la selección sin la que no hay Historia posible, sino también, y más aún, de la "composición" sin la cual habrá material para la Historia, pero no hay Historia plena. Pero si se añade que semejante material procede, en el caso de su libro de V., de más de media docena de países, donde a pesar de todos los paralelismos y convergencias que V. señala, ha habido también las divergencias que se impusieron a V., la dificultad de composición sube de todo punto. Por eso es distintivo de este su libro, aunque ciertamente no sin un notable antecedente en los suyos anteriores sobre el positivismo en México, el dominio a que ha llegado en la composición, incluyendo su rico material en cuadros a la vez tan ordenados y dinámicos, que permiten apresar el vasto y diversificado proceso histórico que es su tema como una marcha dotada de un sentido unitario, que es decir también de una significación instructiva.

Este sentido y esta significación serían lo más valioso de su libro, si no lo fuera lo que diré más adelante. Dibuja su libro, en suma, una acabada y plástica imagen de los países hispanoamericanos en el trance sin duda más decisivo de su pasado histórico: aquel en que habiendo conquistado la independencia política, se encuentran urgidos a "constituirse", en una acepción del término mucho más amplia y grave que la estricta acepción política, porque comprende la latitud toda de su vida nacional e internacional. Ahora bien, la imagen que su libro dibuja de los países en este trance es la encerrada en este henchido y tenso perfil: el de un esfuerzo por deshacerse del pasado para rehacerse según un presente extraño —y estas palabras bastan para que se alce toda una bandada de cuestiones y reflexiones por espacio cuyo horizonte no es sólo el del pasado historiado por V., sino también, y *fundamntalmente,* el del actual presente e inmediato futuro del pensamiento en nuestros países.

Deshacerse del pasado es lo que entraña la "emancipación mental" pugnando en conjunto por la cual presenta V. a los pensadores hispanoamericanos de la etapa romántica, y a la zaga de ellos a los de la etapa positivista, sea como preparación para conquistar la emancipación política, en el caso excepcional de los cubanos, sea para hacer plena la emancipación conquistada en el mero dominio de lo político, en el caso de los demás. Rehacerse según un presente extraño es aquello por lo que patentemente pugnan ya los románticos que, viendo una oposición de "medievo y modernidad en la cultura americana", optan por la modernidad, tomen o no a "Norteamérica como modelo", y pugnan luego y más los que ven en el positivismo el instrumento necesario y suficiente para instaurar el "nuevo orden" en que debe encarnar la emancipación total, política y mental o mental y política. Este rehacerse según un presente "extraño", a pesar de dos reparos que se ocurren. Uno lo representaría lo que puede llamarse el espontáneo movimiento de Hispanoamérica hacia el positivismo, desde antes de todo conocimiento del positivismo europeo, movimiento, si no sentido exclusivamente por Lastarria, pintado por él más vivamente que por nadie, en los pasajes de sus *Recuerdos literarios* reproducidos por V. en las páginas 172 y siguientes de su libro. El otro reparo lo representaría la invocación, reiterada ya por los románticos y todavía por los positivistas, de la necesidad de atenerse a la "realidad hispanoamericana", de buscar concreta, expresamente, una "solución hispanoamericana", para no fracasar por utopismo, como por él habrían fracasado los esfuerzos de constitución a raíz de la independencia. En cuanto al primer reparo, parece claro que, aun desechando la posibilidad de que en una visión retrospectiva como la de Lastarria se inyecten

desde los que fueron simples resultados del proceso estos resultados en el proceso mismo desde sus comienzos, el espontáneo movimiento absorbió una buena dosis de ideas que no pudo dejar de considerar como venidas de fuera. Y en cuanto al segundo reparo, fué precisamente el atenerse a la realidad hispanoamericana lo que movió a considerar a países u hombres extraños *en cuanto tales* como modelos preferibles o inmigrantes deseables, o una filosofía extraña, pero positiva, realista, como el instrumento propio del realismo, del positivismo hispanoamericano.

En todo caso, el esfuerzo por deshacerse del pasado y rehacerse según un presente extraño no se acreditó precisamente de ser un esfuerzo menos utópico que ningún otro. Porque si el rehacerse según un presente extraño no parece imposible —sobre todo, dado que el resultado es rehacerse en realidad según la modificación que el presente propio, con el pasado entrañado por él, impone al presente extraño—, en cambio, el deshacerse del pasado parece absolutamente imposible. ¿No será *fundamentalmente* por esto por lo que la actitud de los pensadores hispanoamericanos ha venido cambiando desde el fin, por tanto, de la etapa positivista, quizá lentamente al principio, velozmente en estos últimos años, de toda forma iniciando una nueva etapa del pensamiento en Hispanoamérica, aquella a la que pertenece este mismo libro de V.?

Si éste ha podido encuadrar como lo hace su material, es porque lo ve desde la altura de una nueva filosofía de la historia de Hispanoamérica que se adelanta muy explícitamente en la "Introducción" y que es una prueba excelente del cambio y la etapa mentados en la interrogación final del aparte anterior. En vez de deshacerse del pasado, practicar con él una *Aufhebung* —palabra empleada por V. mismo en coyuntura de este sentido, en la acepción de Hegel— cuyo nombre es la primera palabra del texto de la "Introducción"; y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y presente más propios con vistas al más propio futuro. ¿No es ésta la que ya se puede llamar la filosofía toda de V., y de sus compañeros de generación, y de las generaciones aún más recientes, especialmente de los jóvenes que son sus colaboradores de V. en la iniciada tarea de un filosofar sobre el mexicano que acabe donde una filosofía mexicana?

El sentido unitario y la significación instructiva del proceso histórico que es tema de su libro serían lo más valioso de éste, si no lo fuera lo que nos hace posibles, la nueva filosofía a que acabo de aludir. Este su libro de V. quedaría prendido, inestablemente, de su "Introducción", si V., suficientemente preparado y maduro ya para ello, no

procediese a desarrollar la interpretación filosófico-histórica adelantada en ella, a llevar por su parte a plenitud la nueva filosofía iniciada.

Por todo lo que con esto acabo de decirle, creo, querido Leopoldo, que este libro confirmará definitivamente la consideración, en que ya se le tiene a V. internacionalmente, de ser uno de los maestros en materia de historia de las ideas en nuestros países, mientras espero que se le llegue a tener por uno de los maestros de la filosofía en estos países y por lo mismo sin limitaciones de lugar ni tiempo, pues cuanto más auténticas expresiones de una circunstancia las creaciones de la cultura, tanto más significativas para las demás circunstancias o universales. Creo lo uno y espero lo otro con toda la complacencia natural en un ya antiguo y siempre amigo como V. sabe que lo es suyo

José GAOS.

Presencia del Pasado

LA POESIA DEL PUEBLO EN HISPANOAMERICA

ALGUNAS NOTICIAS SOBRE SU EXPRESION INICIAL

Por *Luis SANTULLANO*

VÍCTOR Bérard, el gran homerista francés —¡muy lejanas ya las horas felices en que le escuchábamos admirados y envidiosos de sus navegaciones por el mar griego en seguimiento de Ulises!— debía saber lo que decía al relacionar, con Diderot, la barbarie primitiva y algo ingenua, a pesar de todo, y la Poesía bien sentida, porque los hombres de las edades remotas, no perturbados por las ideas abstractas, y sin palabras todavía para captarlas, hallábanse privilegiadamente dotados para comunicar el lenguaje de la imaginación y de las pasiones. Mas quizá, seguramente, ha habido en las manifestaciones de lo bello primitivo algo anterior a la Poesía, y ahí está la Danza señalándonos la prioridad. El hombre, desde que lo fué, se debió ver impulsado a expresar sus reacciones íntimas, de alegría, pena, temor, victoria, en la forma espontánea y fácil de movimientos corporales que, en un principio desordenados, pronto las religiones naturales y sus cultos acertaron a subordinar a éste o el otro ritmo. Era la "descarga emocional", de que habla Adolfo Salazar en su reciente "Breviario" sobre la Danza, pues el hombre baila por lo mismo que canta, bien que el baile haya precedido. En todo caso y, para zanjar la precedencia, es una fusión entrañable la que advertimos en la Danza, la Música y Poesía primeras, fusión conservada hasta hoy, por ejemplo feliz en la antiquísima Danza Prima asturiana que —*ego quoque*— también yo he bailado en el hermoso castañar de Pola de Siero.

Pero he aquí que en México nos sale al paso, en relación con los anteriores, un elemento que no sospechábamos: la Pintura. Al hablar de los códices aztecas y de su función estimuladora de la memoria, Angel María Garibay escribe: "Visto

el libro o, más exactamente la pintura, el lector iba refiriendo y relatando la leyenda escondida bajo las imágenes y signos simbólicos del pinacograma. Era necesario una fijación mnemónica, y el metro y la música ayudaron a forjarla, como en todas las culturas literarias al comenzar. De ahí nació el cantar, poema, relato o "relación", como se llamará con frecuencia la lectura comentada de lo que el códice decía... Bien pronto el cantar se libertó de la sujeción a la pintura... Pinturas y cantares, como un lugar común, son siempre citados en las antiguas escrituras cual fuentes de narración".[1] Valía la pena recoger noticias y consideraciones tan interesantes por lo que ayudan a iluminar las oscuridades del inicio y la solidaridad de las artes que, dejando volar la imaginación, pudieran llevarnos a descubrir en las maravillosas creaciones de la edad rupestre no sólo un antecedente de aquella relación expresiva, sino hasta una proyección, en el movimiento de las figuras —personas y animales—, hacia lo que había de ser, en nuestros días, la maravillosa revelación del cinematógrafo....

Pero, sin llegar tan acá y volviéndonos a los códices mexicanos, ¡qué admirable y sugeridora se nos ofrece esa relación íntima entre la pintura, que decía su historia exacta o legendaria, no importa; el cantar poemático, que la recogía y proyectaba hacia la fervorosa atención de las gentes, y la fiesta consecuente, démosla por segura, que animaba la danza! El estímulo de la belleza era uno: mas su triple realización en la vida social del tiempo se daba feliz armonía y en obediencia a un único impulso emotivo, en grado que difícilmente podemos hoy sentirlo en nuestras escindidas valoraciones artísticas.

Hay en la persona humana una honda necesidad de ritmo, que adivinaron antes que otros los orientales y llamaron Fuerza Gozosa;[2] al extremo de que, cuando la Danza y la Música se apartan de la tutela rítmica, en los casos de ciertos bailes y ciertas extrañas melodías de los negros, es para acentuar, a veces singularmente, un elemento ponderador y en apariencia rebelde, el de la Gracia.

La Danza iguala, si no supera, a la Poesía y a la Música en cuanto representación de valores estéticos; por lo que Baudelaire, altísimo poeta, llegó a escribir que "puede revelar todo lo que de misterioso oculta la Música y tiene, además, el mérito

---

[1] ANGEL MARÍA GARIBAY. *Epica Nahuatl.* México, 1945.
[2] ABANINDRA NATH TAGORE. *Arte y anatomía hindúes.*

de ser humana y palpable. La Danza es la Poesía con brazos y piernas; es la materia graciosa y terrible, animada, embellecida por el movimiento".[3] Todo esto y lo que se calla, para seguir adelante, nos daría el porqué de su aparición en las horas primeras —lo sabemos por las pinturas de las cavernas— de las civilizaciones conocidas. Si el hombre consiguió probablemente gobernar los movimientos corporales antes de que el lenguaje le consintiese llegar al diálogo —todavía difícil entre los individuos y más difícil entre los pueblos— habremos de mirar con respeto las mismas frivolidades de la Danza, por lo que fué y es como expresión de íntima necesidad estética y por lo que ayudó —hay motivos para creerlo— a que la Música y la Poesía fueran un día sensibles al ritmo que ella trajo al mundo. Hoy mismo es fácil ver con los ojos y oír con los oídos danzas y músicas iguales a las que Góngora pintara con su pluma en el siglo XVI:

¡Qué bien bailan las serranas
qué bien bailan!
. . . .
Una, entre los blancos dedos,
hiriendo lisas pizarras,
instrumento de marfil
que las musas envidiaran. . .

¡Simples y lustrosas lajas, tomadas del suelo próximo, como mensajeras y guiadoras del ritmo, quizás igual que en los días cuaternarios!. . .

ESA feliz conjunción de la danza, la música, el canto, se dieron en forma particularmente lograda en las islas antillanas, con una extensión a las costas sur del Caribe y a los pueblos en cercanía. Y a la expresión de este triple y combinado gozo la reflejaba el *Areyto*. Fernández de Oviedo dejó una descripción perfecta de dicha conjunción, localizada en la Española, que vale la pena recoger en su extensión: "Tenían estas gentes una buena e gentil manera de memorar las cosas pasadas e antiguas; y esto era en sus cantares, bayles, que ellos llaman *areyto*, que es lo mismo que nosotros llamamos bailar cantando.— El qual areyto hacían desta manera. Quando querían haber placer, ce-

[3] CHARLES BAUDELAIRE. *La Fanfarlo.*

lebrando entre ellos alguna notable fiesta, o sin ella por su pasatiempo, juntábanse muchos indios e indias (algunas veces los hombres solamente, y otras veces las mujeres por sí)... E por más extender su alegría o regocijo, tomábanse de las manos algunas veces, e también otras trabábanse brazo con brazo, ensartados o assidos muchos en rengle (o en corro assi mismo), e uno de ellos tomaba el oficio de guiar (ora fuese hombre o mujer), y aquel daba ciertos pasos adelante e atrás muy ordenado, e lo mismo (y en el instante) hacen todos, e así andan en torno, cantando en aquel tono o baxo que la guía los entona, e como lo hace e dice, muy medida e concertada la cuenta de los pasos con los versos o palabras que cantan... E assí, sin cesar les dura esto tres o cuatro horas y más, hasta que el maestro guiador de la danza acaba su historia; y a veces les dura de un día a otro... Y estos cantares les quedan en la memoria, en lugar de libros de su acuerdo; y por esta forma recitan las genealogías de sus caciques y reyes o señores que han tenido, y las obras que hicieron, y los malos o buenos temporales que han passado o tienen; e otras cosas que ellos quieren que a chicos e grandes se comuniquen e sean muy sabidas e fixamente esculpidas en la memoria. Y para este efecto continúan estos *areytos*, porque no se olviden, en especial de las famosas historias de batallas".[4]

Bien claro aparece aquí el elemento y fundamento de la tradición, de la tendencia a la solidaridad necesaria en las agrupaciones humanas, para llegar a ser y sentirse "pueblo", con una línea de desarrollo en la vida, un cauce delimitado de herencias, de ambiciones y de esperanzas. Esto que es notorio aparte, observemos cómo la descripción de la danza del Caribe viene a coincidir esencialmente con la que pudiéramos hacer hoy de la mencionada *Danza Prima* asturiana; no quiere decir, ni imaginativamente, que puedan tener el mismo origen, sino, a todo más, que en un lejano tiempo las gentes apartadas buscaron análogas formas de expresar los sentimientos alegres o penosos. De la "Danza Prima" dice Menéndez Pidal que es "una reliquia, aunque muy destrozada, de los antiguos cantos que en versos paralelísticos componían los juglares galaico-portugueses del siglo XIII".[5] De los "Areytos" dejó escrito

[4] GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS. *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano.*
[5] R. MENÉNDEZ PIDAL. *Flor nueva de romances viejos.*

Abad y La Sierra: "Cualquiera que fuera el motivo, feliz o triste, se celebraba por medio de un "areyto" o danza, acompañado de música y de libaciones hasta la embriaguez. Cierto es que entre los Indios el "areyto" no era precisamente una diversión, sino más bien una actividad seria y muy importante. Si se declaraba la guerra, el "areyto" interpretaba los sentimientos colectivos y movía a la venganza; si tenían que aplacar la cólera del "cemi" (dios), celebrar el nacimiento de un niño o lamentar la muerte de un amigo, organizaban danzas adecuadas a las circunstancias y los sentimientos de la ocasión. Si las gentes caían enfermas, se promovían igualmente danzas como remedio eficiente para que recuperasen la salud, y cuando un paciente no podía soportar la intervención del médico o "buhiti" acudían también a la danza".[6] Aquí vemos una gran ampliación de los motivos; lo que hace suponer cierta variedad de "areytos", como si dijéramos areytos mayores y menores, según la ocasión y la concurrencia. Una de estas grandes danzas, que la tradición ha mantenido en el recuerdo, es el famoso *Areyto de Anacoana*, ofrecido en agasajo a Cristóbal Colón por esta Reina con la participación de cuatrocientas doncellas, que ella presidió tocada de flores rojas y azules, para aludir al significado de su nombre, "Flor de Oro". Se discute por los historiadores si, en efecto, tuvo lugar este hermoso "areyto"; pero el espectáculo sugerido es tan bello que apena rechazarlo como inventado e imposible. Según la transcripción debida al investigador Bachiller y Morales, este notable areyto habría que asimilarlo a ciertas rondas infantiles francesas del siglo XVIII. Si ello fuera así —que habrá de dudarse— y se tratara de ese siglo gentil, se nos ocurriría buscar allí también la inspiración de la actual danza puertorriqueña, cuya elegancia de movimientos recuerda los salones de otro tiempo, a la vez que manifiesta la disposición del pueblo de Borinquen para el baile, quizá llegada esa disposición hasta hoy por misteriosos y floridos caminos, desde los días de los deliciosos areytos. Por gran fortuna el ambiente social de nuestro tiempo hállase lejos de favorecer actitudes recriminatorias extremosas, cual la reflejada en la carta del obispo Sarmiento al rey de España: "Como (los indios) sean libres no harán sino holgar y hacer areitos, y en ello perderán vidas y ánimo, y los vecinos sus haciendas, y

---

6 IÑIGO ABAD Y LA SIERRA. *Historia Geográfica Civil y Natural de la Isla de Puerto Rico.*

Vuestra Majestad la Isla".[7] Hasta ese punto llevó el asustadizo Obispo sus miedos.

Bartolomé de las Casas, en el litoral venezolano de Paria, y Cieza de León, refiriéndose al Ecuador, observaron también la presencia de los areytos en estos pueblos, "recontando en sus cantares y endechas las cosas pasadas",[8] dice el segundo con referencia al señalado elemento de la tradición, esencial en toda manifestación folklórica.

La disposición artística del pueblo mexicano, que se manifiesta en las construcciones monumentales, valoradas por la arqueología, y en la pintura de hoy, tiene desde antiguo una expresión interesante en la poesía, en la danza y en la música, que siguen ofreciendo una realidad original.

Los testimonios de los cronistas e historiadores señalan los viejos antecedentes de esta amable sensibilidad colectiva, que pudiera chocar en profundidad con las cruentas prácticas religiosas. Así el Padre Durán escribe: "Muy ordinario era bailar en los templos, pero era en las solemnidades, y mucho más ordinario era en las casas reales y de los señores, pues todos ellos tenían sus cantores, que les componían cantares de las grandezas de sus antepasados y suyas, especialmente de Montezuma, que es el señor de quien más noticias se tienen, y de Netzahualpitzintli, de Tetzcoco, les tenían compuestos en sus reinos cantares de sus grandezas y de sus victorias y vencimientos y linajes y de sus extrañas riquezas, los cuales cantares he oido yo muchas veces cantar en bailes públicos que, en conmemoración de sus señores, me dió mucho contento de oir tantas alabanzas".[9] Aparecen aquí registradas varias noticias que hablan de una producción poética de cierta analogía con la juglaresca europea, pues hay cantores, relatos de grandezas, hazañas y alabanzas; ello producido en forma que daba recreo. El mismo Durán lo confirma cuando alude a los "cuicapicque" o "componedores de cantos", asalariados en los templos para alabar a los dioses. Como en Europa, empieza siendo una poesía aristocrática, para los señores y para los dioses; mas también,

---

[7] Alejo Carpentier. *La música en Cuba.*

[8] Pedro de Cieza de León. *Segunda Parte de la Crónica del Perú.*

[9] Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España.*

como allí, el pueblo la hace suya pronto, según nos dice Durán cuando habla de que oyó esos cantos en bailes públicos. Bailes bellísimos, aun siendo pobre la música, de creer a Clavijero,[10] cronista veraz, quien los describe complacido: generalmente la danza iba acompañada del canto, que entonaban dos personas y repetían las gentes reunidas. En esas danzas participaban no solamente los nobles, los sacerdotes y las vírgenes educandas para el servicio del culto, sino los reyes y príncipes, ya en las solemnidades de los templos, ya en sus palacios, como diversión. Todo ello respondía a cierto suave imperio del ritmo en la vida, tan presente ese ritmo, si hemos de interpretar bien a Sahagún, que los señores, cuando salían a recrearse, llevaban una cañita "y movíanla al compás de lo que iban hablando con sus principales";[11] gracioso acompañamiento que alude a un diálogo grato. ¿Y no habrá en ello un lejano antecedente del modo de decir, algo musical, del mexicano de hoy? . . .

En ocasión del casamiento de Netzahualcóyotl, rey de Texcoco en el siglo XV, con una princesa de Tlacoyán, cuenta también Clavijero que se celebraron grandes fiestas por espacio de ochenta días, seguidas por otras no menos fastuosas para inaugurar un nuevo palacio real, "de cuya magnificencia fueron testigos oculares los españoles". Pues bien, Netzahualcóyotl hizo en la segunda de las solemnidades que sus cantores, acompañados por los músicos, entonasen un poema dedicado a señalar la rapidez de la vida y de los placeres del mundo, comparando éstos con la brevedad en que una flor se marchita; poema que hubiera complacido a Jorge Manrique. No se conserva, que sepamos, este canto; pero sí el que el mismo Netzahualcóyotl dedicó en su visita al anciano Moctezuma, hallándose éste enfermo en México; una de cuyas primeras estrofas dice: *Escuchad aquestos mis cantares, con los que vengo a recrearos, ¡oh, soberano Moctezuma!, vigoroso y joyante con mi regio penacho de plumaje verde esmeralda, a la sobresaliente usanza mexicana.*[12] El Padre Sahagún cuenta que tuvo ocasión de oírlo en lengua nahua a los cantores del tiempo.

Veamos otros ejemplos, y sólo como una curiosidad el que alude a las tempestades de polvo que aún hoy siguen molestando a la capital mexicana en la llamada época seca:

---

10 FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO. *Historia antigua de México.*

11 FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN. *Historia general de las cosas de Nueva España.*

12 Traducción de don Mariano Rojas.

Llenó de pavor el dios de Tlaxotla; el polvo subía en giros.
El dios de Tlaxotla en el polvo; el polvo subía en giros.[13]

Uno de los cantos tlaxcaltecas comenta sucesos de la Conquista:

Ya se derrumba la muralla de los águilas,
Ya se derrumba la muralla de los Tigres de Tecuilhuilt,
¡porque llegaron acá, por fin, aquellos guerreros que lanzan fuego! [14]

Y en una competencia de poetas celebrada en la casa de Tecayehuatzin se escuchó:

Al concurso enflorado llega el forjador de cascabeles:
Yo vengo a cantar entre llantos a la casa de las flores;
si no hay flores, si no hay cantares,
aquí, en mi casa, todo es hastío.

Donde vemos que los juegos florales y sus trovadores, considerados en un sentido amplio, eran conocidos por los aztecas, aunque faltase allí la reina de la fiesta. La presencia de las flores y de los cantares era, según el poema, tan esencial en la vida que, sin ellos, ésta venía a caer en fastidio sumo.

De otra clase de fiestas habla Rojas Garcidueñas, las introducidas por los misioneros españoles, fiestas bajo arcos triunfales, también floridos, con baile de niños indios y canto de órgano a cuatro voces, flautas y teponaxtle: "La letra que cantaban, aunque era en su lengua, iba en medida y consonancia castellana".[15]

Observaciones análogas cabría hacer respecto de los mayas, bien que el famoso "Libro de Chilam Balam de Chumayel" no ilustre satisfactoriamente estos puntos, como no interpretemos con algún sentido poético el importantísimo Códice en varios aspectos de su información sobre aquel antiguo pueblo, avanzada de las primeras civilizaciones. Pero un concienzudo estudio de G. Baqueiro Foster,[16] interesado en cierto canto que oyera en la juventud y que luego viera unido al danzar de los *Xtoles,* o entonado por ancianos de distintos lugares del país maya, nos trae la importante referencia que sigue debida al Dr.

---

[13] Angel María Garibay. *Canto a Huitzilopochtli.*
[14] *Ob. cit.*
[15] J. Rojas Garcidueñas. *Fiestas en México en 1578.*
[16] *El secreto armónico y modal de un antiguo aire maya.*

don Pedro Sánchez de Aguilar, nacido en la ciudad de Valladolid, Yucatán, el 11 de abril de 1555: "En su gentilidad y ahora —dice— bailan y cantan al uso de los mexicanos y tenían y tienen su cantar principal, que entona y enseña lo que se ha de cantar, y le veneran y reverencian y le dan asiento en la Iglesia. . . Cantan fábulas y antiguallas que hoy se podrían reformar y darles cosas a lo divino que canten". Esas antiguallas seguramente correspondían a las leyendas del pueblo, a sus hazañas y otros hechos memorables; con lo cual podemos suponer que se trataba de una auténtica poesía épica. En cuanto a los *Xtoles* Baqueiro Foster estima que eran representantes o comediantes, aunque no se decida a clasificar su canto como guerrero, religioso o civil, pues se advierte una cierta oposición rítmica entre el carácter sobrio de la melodía, que la aproxima a lo religioso, y el frenesí que el baile alcanza y hace pensar en una danza guerrera. Para nuestro objeto, lo que interesa en este como en otros casos es la relación que aparece clara entre la música, el canto y el baile, con un predominio del último.

ESTAMOS ahora imaginativamnte en la legendaria tierra de los incas, y hemos de acudir al más celebrado de ellos, Garcilaso de la Vega, para abrir esta información. Los incas, dice, "supieron hacer versos cortos y largos; en ellos ponían sus cantares amorosos, con tonadas diferentes. También componían en verso las hazañas de sus reyes y de otros famosos incas y curacas principales, y los enseñaban a sus descendientes por tradición, para que se acordasen de los buenos hechos de sus pasados y los imitasen".[17] Bien señalado está aquí el elemento tradicional, que mantiene la solidaridad histórica. El Inca Garcilaso añade que los versos de tales relatos eran generalmente breves para recordarlos mejor, no tenían rima aconsonantada y semejaban a las redondillas españolas. Se place luego en dar la versión castellana de uno de los poemas, en el que la imaginación india halla una explicación a los fenómenos naturales de truenos, relámpagos, rayos, lluvia y nieve, pues hay en el cielo una doncella provista de un cántaro lleno de agua, que derrama cuando la tierra lo necesita. Y ocurre que un su hermano algo revoltoso envía de vez en cuando algunas pedradas al cántaro, golpes

17 INCA GARCILASO DE LA VEGA. *Comentarios Reales.*

que producen los ruidos del trueno y otros fenómenos de allá arriba:

Hermosa doncella,
aquese tu hermano
el tu cantarillo
lo está quebrantando,
y de aquesta causa
truena y relampaguea,
también caen rayos.
Tú, real doncella,
tus muy lindas aguas
nos darás lloviendo.
También, a las veces,
granizar nos has;
nevarás asímesmo. . .[18]

Vemos cómo la traducción del quechua al castellano se aproxima a los romancillos, y así no extrañemos que Cieza de León asimilase lo que oía en el Perú a los poemas populares españoles: "Saben contar por buen orden cada cosa de lo pasado, como entre nosotros se cuenta por romances y villancicos. . . Y estos indios que, por mandato de los reyes, sabían estos romances, eran honrados por ellos y favorecidos y tenían cuidado grande los enseñar a sus hijos y a hombres de sus provincias, los más avisados y entendidos que entre todos se hallaban; así, por las bocas de unos, lo sabían otros, de tal manera que hoy día ellos cuentan lo que pasó ha quinientos años, como si fueran diez".[19] Es doblemente curioso este texto. Lo es porque encontramos aquí nuevamente la presencia de la tradición; lo es también porque advertimos una forma interesante del proceso de ésta, ya que aparece asegurada mediante una enseñanza de los cantos en la intención de que el pueblo los guardase en su memoria. Hemos de señalar también el hecho de que los reyes favorecían a los cantores, verdaderos juglares adscritos a las casas principales, según ocurría en España y en otras partes en tiempos coincidentes. Cieza de León vivió de 1518 a 1560; salió de España antes de cumplir los trece años y residió más de diecisiete en las que llama Indias del Océano.

---

[18] Inca Garcilaso de la Vega, *ob. cit.*
[19] Pedro Cieza de León, *ob. cit.*

Volvamos al Inca Garcilaso, que aporta otro texto probatorio de la sensibilidad artística del indio de aquel tiempo. Observa Garcilaso que a cada canción correspondía, en exclusividad, una música o tonada: "Y esto era porque el galán enamorado, dando música de noche con su flauta, por la tonada que tenía decía a la dama y a todo el mundo el contento o descontento de su ánimo, conforme al favor o disfavor que se le hacía. Y si se dijeran dos canciones diferentes para una tonada, no se supiera cuál de ellos era el que quería decir el galán. De manera que se puede decir que hablaba por la flauta". Perfecta adecuación de la música y la letra, a la vez que una íntima compenetración de los actores —enamorado cortejador y muchacha cortejada— y los dos elementos estéticos, en grado que maravilla.

En el mismo texto y a continuación aporta Garcilaso un ejemplo emocionador del fino extremo a que llegaba la reacción artística y sentimental del indio. Un español encuentra en Cuzco a deshora una muchacha india, conocida suya, que pretendía conquistar; pero ella le rechaza con voz cálida y suplicante: "Señor, déxeme ir donde voy; sábete que aquella flauta que oyes en aquel otero me llama con mucha pasión y ternura, de manera que me fuerza a ir allá; que el amor me lleva arrastrando para que yo sea su mujer y él mi marido".[20] Es la flauta, con su música sencilla y cálida, la que determina el impulso amoroso y arrastra a la muchacha hacia los brazos que han de hacerla feliz. Espíritu y carne fundidos en la exigencia de la especie y en el goce integral.

Los estudios sobre la capacidad artística del indio precolonial vienen en confirmación de lo que Garcilaso el Inca observara. José María Arguedas habla de las fiestas populares con bailes y cantos, a que él tuvo ocasión de asistir, muchacho, durante las faenas de la recolección del maíz y del escarbe de la acequia grande, acompañándose los cantores y danzantes con la música del charango (especie de bandurria), la guitarra o la flauta. "Pero un año —escribe Arguedas— llegué a los valles del Apurimac. Allí tenía haciendas un pariente lejano de mi padre. . . Esa indiada no sabía cantar. Los indios de la hacienda nunca hacían bulla. Llegaban del trabajo al atardecer, cada peón con una carga de leña para el horno; leña que hacían después de la jornada. Entraban a la plaza de la hacienda

[20] Garcilaso de la Vega, el Inca, *ob. cit.*

en tropa; pocas veces se reían... La cocinera del administrador me contó que, una noche, el viejo había oído tocar una quena (flauta) en el caserío de Karketi, y fué al rancherío ocultándose; llegó hasta la puerta del cuarto donde tocaba la quena y entró en la casa diciendo: "¡Indios, a esta hora se reza! Pidió la flauta y la pisoteó en el suelo".[21]

He aquí, fácil y fuertemente narrado por Arguedas —apellido que me trae el recuerdo del cordial amigo de juventud en París, Alcides Arguedas, el autor de "Un pueblo enfermo": ¡aquel su departamento palomero en la colina de Santa Genoveva, donde me brindó algunos platillos bolivianos y, sobre todo, un amable y jugoso conversar!— he aquí un contraste impresionante entre la íntima, profunda necesidad de aliviar la situación penosa en la vida, con la dulce caricia de una música inocente, y la brutalidad feroz del amo, que destruye la pobre caña sonora con su pateo de bípedo proclive a la animalidad. ¿Dónde está el civilizado, el superior, el alma más cercana a la Divinidad?...

En la canción actual del indio peruano se funden elementos incas y elementos castellanos, en la letra y en la música. Arguedas nos regala en su libro algunas versiones suyas poéticas:

Desde la cumbre te ví llorar,
águila del cielo.
Llorabas sola.
En tu soledad llorabas,
águila del cielo.
¡Ay, ser águila y llorar a solas!...

Y un ejemplo particularmente interesante:

Vicuña de los cerros, venado de los montes:
decidme si pasó por aquí la ingrata paloma,
la paloma que dejó su nido, que dejó a su amado.
Vicuña de los cerros, taruka de los montes,
venid a ver cómo lloran mis ojos;
así me dejó, con los ojos llorando;
así me dejó, con el corazón herido.[22]

---

[21] José María Arguedas. *Canto Kechwa.*
[22] *Ob. cit.*

Quizá a más de un lector esta canción de los indios incaicos le lleve a recordar nada menos que algunas estrofas del "Cántico espiritual" de San Juan de la Cruz:

¿Adonde te escondiste,
amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndote herido.
Salí tras ti clamando y era ido.
. . . .
Vuélvete, paloma,
que el ciervo vulnerado
por el otero asoma,
al aire de tu vuelo, y fresco torna.

Análogos elementos de la naturaleza animada pasan sobre un fondo de amor y sentimiento entrañables en las dos composiciones.

Si de la calidad poética pasamos a la cantidad encontramos gran variedad de composiciones con nombres particulares: *jailli, arawi, wawaki, taki, wayñu, ghashwa, aranway, wanka*. . . No corresponde a esta ocasión el examen de cada uno de esos tipos de poesía que Jesús Lara estudia documentadamente [23] y van desde los cantos religiosos a los trágicos y burlescos. De ellos el *arawi* era el más generalizado, y generalmente daba su nombre a todo verso o canción. Véase un ejemplo:

Si fueras flor de chinchercoma,
hermosa mía,
en mi sien y en el vaso de mi corazón
te llevaría.

Dice Lara en su libro que aun quedan algunos arawis de la era incaica, entre ellos este:

¿Dónde, paloma, están tus ojos,
donde tu pecho delicado,
tu corazón, que me envolvía en su ternura,
tu voz que con su hechizo me embriagaba?

Estos versos aún se cantaban en los salones de Bolivia durante la primera mitad del siglo XIX.

23 Jesús Lara. *La poesía quechua.*

Debemos señalar también la forma *wayñu,* que reunía las tres manifestaciones primeras y conjuntas del sentimiento artístico: la música, la poesía y la danza, como en este animoso *jailli* agrícola:

LOS HOMBRES

¡Ea, el triunfo! ¡Ea, el triunfo!
¡He aquí el arado y el surco!
¡He aquí el sudor y la mano!

LAS MUJERES

¡Hurra, varón, hurra!

En tiempos del Incario, los poetas o *arawicus* salían principalmente de la clase intelectual, y sus versos iban después a los labios del pueblo. Con las encomiendas y los trabajos de las mitas desaparece la jerarquía de los poetas, bien que se mantenga la antigua poesía en las celdas de los conventos durante algún tiempo, para desaparecer luego en un olvido no tan general que haya impedido a los investigadores y folkloristas recoger las bellas muestras que hoy se conocen.

Muchas de estas composiciones manifiestan la influencia que, al menos en la letra, ha podido ejercer la presencia española. Era ello natural, pues la ciudad de Lima fué durante cierto tiempo un centro acogedor de lo peninsular, donde se hacía clima americano. Ahora bien, en lo que ahora interesa, "a medida que los cantos y las danzas se alejaron de aquel centro y entraron en contacto con núcleos nativos lejanos, adquirieron formas criollas. . . El acriollamiento de cantos españoles puede comprobarse en los romances-tonadas. . . El sentido criollista borra con frecuencia ingenua los hispanismos de estos y otros romances y los convierte en monótonas tonadas comarcanas".[24] Este influjo de lo nativo, esa conjunción de lo indígena y lo español viene a ser una manifestación más de la estrecha relación lograda y que, mirando a la ciudad limeña, tan representativa, Baudizzone llama el "milagro cuzqueño",[25] con los balcones andaluces sobre la piedra inca y un hermoso conjunto desconcertante.

---

[24] JUAN DRAGHI LUCERO. *Cancionero popular cuyano.*
[25] LUIS M. BAUDIZZONE. *Poesía, Música y Danza incas.*

ESTE breve recorrido informativo, a lo largo de varias y ajenas páginas, merecería alguna meditada reflexión en comentario, si no debiéramos terminar este rápido y parcial estudio.

Parecerá extraño que se hayan dado en los pueblos hondas necesidades y bellas manifestaciones artísticas a la vez que los cultos religiosos primitivos llevaban a ceremonias y sacrificios los más crueles. Así nació y se ha desenvuelto la humanidad primera, y ya el relato bíblico denuncia el fratricidio por negra envidia, lo que es peor; sin que hayamos de mentar por sonrojo, en lo que nos afecta directamente, las recientes guerras, donde la barbarie llegó a imprevisibles ferocidades.

Ahora nos interesa el aspecto gozoso de aquella vida social lejana, coincidente en los aspectos evidenciados con la de otros pueblos. Adolfo Schulten afirma que existieron algunos sin vestido, ni habitación; pero no se ha encontrado uno solo sin música. Y la música llevaba consigo lo demás, estético y artístico, individual, tribal, local. La tragedia griega comenzó siendo lo que llamaban feamente "canto de la cabra —de hecho canto y danza— ante el altar de Dionisos. ¿Por qué los griegos, maestros excelsos del mundo, necesitaron sacrificar un tranquilo rumiante y ver su sangre para elevarse al plano religioso. . . , cantar y danzar? Lo fisiológico y lo espiritual, con sus dobles exigencias e ímpetus, seguramente estuvieron más compenetrados en la unidad hombre hace centenares y miles de años que lo están en nuestros días, cuando la demasiado alabada civilización nos ha hecho mucho bien y algunos males a los humanos que no acabamos de serlo del todo. Nada ayuda este leve desahogo a contestar la anterior pregunta, pues nadie ha explicado todavía suficientemente dónde está la raíz y la virtud comunicativa de la Poesía, y menos que otros lo han dicho los poetas, si hemos de seguir al ensayista Belloc, amigo de las afirmaciones radicales, él tan inglés. Algunos de esos poetas, entre los mejores, no han dejado de buscar la respuesta, y ahí está en prueba el exquisito Paul Valéry, quien, en una correspondencia poco conocida, dice cómo la Poesía se relaciona con algún momento de la humanidad anterior a la escritura; por lo cual llega él a encontrar en el poeta digno de este nombre "un hombre muy antiguo", esto es, un espíritu que en su ingenuidad, en su pureza admirativa ante las cosas, que ve con ojos nuevos, en la exteriorización de lo que esas cosas le dicen, ha de asemejarse, aunque nos choque, al buen salvaje de la edad

de piedra, no ha de estar deformado por la cultura de la hora.

Esto nos pone en el camino de admitir la coincidencia, en el tiempo, de la Poesía y la Barbarie, a la vez que ayudaría a valorar la disposición artística de la gente, siglos atrás, y a dar como ciertas las manifestaciones bellas recogidas en esta información. Otras muchas cabría añadir de análoga calidad, pero acaso ninguna aventaje, como estimación del Canto y la Poesía, a lo que hallamos, sin salir del antiguo territorio azteca, en un pasaje del poema referente a Quetzalcóatl en Tula. El mago Tlacahuepan, sentado en lugar visible del mercado, entretiénese en hacer bailar un maniquí en su mano. Atraída la curiosidad de las gentes, se atropellan por gozar de la fiesta hasta producir tremenda confusión que ocasiona abundantes muertos. Pronto reaccionan los salvados del trágico desorden, y revolviéndose contra Tlacahuepan, lo lapidan y hacen que pierda la vida. Mas en seguida el cadáver empieza a heder con hedor intolerable. Hay que arrastrarlo de allí y precipitarlo muy lejos. A ello acuden resueltos los hombres de Tula, provistos de cuerdas, unido su esfuerzo en el empeño. Todo inútil. Por mucho que se fatigan no consiguen mover la fétida carroña. Las cuerdas se rompen, y ruedan por tierra los empeñosos. Pero he aquí que, de pronto, suena una voz en el aire, dicen que salida de la boca extinta del mismo mago: "Toltecas, para que el muerto sea llevado, es preciso cantarle su cantar". Al momento elevan el canto, al momento alzan la canción: ¡Llevad a rastras a Tlacahuepan, al mago Tlacahuepan, al mago Tlacahuepan! Y a fuerza de cantos, le mueven al fin". El Canto, la Poesía, triunfan aquí sobre la muerte, sobre la horrorosa podredumbre, sobre la muerte más definitiva, más muerte. . .

Si, como dice Alfonso Reyes en su "Deslinde", la antigüedad, en un sentido lato, llamó poesía a toda obra de creación humana, bien podemos afirmar, en el caso de Tlacahuepan, que la Poesía, con letra mayúscula, llegó a la recreación, a dar ánimo y poder a los que desesperaban ante la incapacidad sin remedio. Y esto induce a pensar que la Poesía fué necesaria al hombre, para las luchas de la dura vida —después también, para el placer elevado— desde el alba misteriosa de la historia, y que, por esta su esencia y virtud determinantes, la Poesía debió aparecer en la hora primera de la Civilización. Si Adán, ya desterrado del Paraíso, tuvo que ganarse su pan, de trigo o de maíz, hubo de conseguirlo quizá, no sólo con el sudor de la frente, sino también con la gozosa ayuda de la Poesía.

REBELIONES DE LOS COMUNEROS PARAGUAYOS

Por *Philip RAINE*

> Asunción, la muy noble y muy ilustre, la ciudad comunera de las Indias, Madre de la segunda Buenos Aires y cuna de la libertad de América.

Así cantó el poeta paraguayo, Eloy Farina Núñez, en su *Canto Secular* la gloria de la primera verdadera rebelión en América contra el Rey español. Y resulta, también, el curioso paralelo que la España de aquel entonces ha pasado a la historia como la nación absolutista de dos Felipes y no como la nación de las Comunas y de las Cortes, mientras que el Paraguay es posible que pase a la historia como el país de los dictadores Francia y los dos López, no obstante que en sus primeros días fué el foco de incesantes y extraordinarias rebeliones, y aun la cuna, como se afirma por doquier, del autogobierno en la América española.

Desde a mediados del siglo XVII hasta principios del XVIII, una sucesión de gobernadores, la mayor parte de ellos mediocres, gobernaron sobre el Paraguay. El pueblo de Asunción toleró a muy pocos de ellos sin manifestar en alguna forma su protesta abierta, y varios de estos gobernantes, habiendo sido derrocados, fueron enviados como prisioneros al lugar de donde provinieron. Hubo ocasiones en que no se hallaba en funciones ningún gobernador, por lo que funcionarios municipales gobernaban en su lugar. Durante gran parte de este período el pueblo, de acuerdo con Pedro Lozano, el historiador jesuíta, "era insatisfecho, impetuoso e insoportable". (Pedro Lozano era partidario de los gobiernos establecidos). Gran parte de las dificultades provenían de los jesuítas; muchas, también, tenían por origen la posición mediterránea del Paraguay, donde el

pueblo, así como los gobernantes, no temían las represalias, hicieran lo que hicieran.

Mientras progresaba secularmente el gigantesco experimento social en las misiones de los jesuítas, el Paraguay permaneció casi estático. Para entonces sobrepasado en importancia por Buenos Aires; colocado al margen de la competencia comercial por los jesuítas; con su expansión territorial limitada en el Oeste por tribus hostiles de los aborígenes y por las demandas del Perú, y en el Norte, por los portugueses, y, lo más grave, en el Este y el Sur por los jesuítas, los impulsos ambiciosos de exploración que habían caracterizado a los primeros paraguayos habían sido, por razón de las condiciones anteriores, atrofiados o transferidos, por lo que, encontraron éstos salida en los conflictos internos con los jesuítas. Las rebeliones de los comuneros eran una lucha contra el confinamiento económico y físico en el cual habían sido colocados los paraguayos y dentro del cual estaban siendo contenidos. Así, los jesuítas fueron el blanco más formidable e inmediato para desahogo de su resentimiento.

La causa inmediata de la primera rebelión fué el nombramiento de Diego de los Reyes Balmaseda como Gobernador de la provincia. Reyes, por mucho tiempo residente de Asunción, era amigo de los jesuítas y había sido nombrado para ese puesto en 1717 de acuerdo con las sugestiones de los jesuítas de que él comprara, con la aprobación real, estos derechos de un tal Antonio Victoria, que había sido enviado como Gobernador desde España. No obstante el hecho de que la transacción recibió la aprobación del Rey, de hecho era contraria a una ley de Indias que prohibía a un residente de una de las provincias ser nombrado Gobernador de la misma. Los españoles de Asunción protestaron por el nombramiento, no porque objetaran que hubiera un Gobernador escogido de entre ellos sino porque Reyes era considerado como un instrumento de los jesuítas. Muy poco después de haber asumido el poder, sus temores fueron confirmados cuando empezó él a poner en prisión a sus contrarios en su mayoría enemigos de los jesuítas.

El origen de las rebeliones se encuentra en causas más profundas y no solamente en el nombramiento de Reyes. Fué, primordialmente, una rebelión contra el poder de los jesuítas.

Los jesuítas ocuparon la parte mejor del país, esto es, la región al sur del río Tebicuarí. Su posición dominaba el río

de Paraguay y las entradas a Asunción, por lo que, consecuentemente, monopolizaron el comercio con las provincias argentinas. Cuando los ganaderos de Corrientes traían sus animales al Norte para venderlos en Asunción, los jesuítas los interceptaban, comprándoselos para sus pastizales. Este monopolio comercial era tan perfecto que frecuentemente Asunción se vió amenazada por el hambre. Los jesuítas disponían de trabajos gratuitos; casi todo lo que ellos producían podía cosecharse y venderse mucho más barato que los productos similares de los españoles; además, no había restricciones o impuestos sobre nada de lo que ellos hacían. Los españoles, por otra parte, tenían que luchar contra toda clase de dificultades, inclusive la falta de brazos y la escasez de medios de transporte por tierra o por agua. Además de las desventajas con que tenían que trabajar, debían cubrir todos los impuestos que se cobraban en la provincia porque los jesuítas no pagaban el diezmo a la Iglesia, ni los impuestos de exportación o importación, ni ningún otro gravamen a la Tesorería Real, con excepción de un insignificante tributo de vasallaje por los indios. Los jesuítas, a través de agentes estaban, de hecho, empeñados en operaciones comerciales en grande escala no obstante la prohibición al respecto pronunciada en 1669 por el Papa Clemente IX. Ninguna de las ganancias de los jesuítas se empleaba en el mejoramiento del país; con excepción de lo que invertían en los edificios de las misiones, todo era enviado a Roma.

Si los jesuítas actuaban dentro de la letra de la ley o por propia autorización, poro importaba a los criollos y a los españoles de Asunción. Estos los consideraban enemigos económicos y políticos y la rebelión contra la autoridad española se basó no tanto en los actos normales de los representantes de la Corona, sino más bien en aquellos actos que favorecían a los jesuítas contra ellos. El que la rebelión se haya tornado en una lucha por el autogobierno fué un acontecimiento posterior.

Poco tiempo después de que don Diego de los Reyes Balmaseda fué nombrado gobernador de Paraguay, el cabildo de Asunción protestó por el nombramiento ante la Audiencia de Charcas, añadiendo en su protesta acusaciones contra muchos actos del nuevo gobernador. La Audiencia ordenó a Reyes que pusiera en libertad a los prisioneros políticos que había detenido y que sus cargos contra éstos los hicieran ante este organismo. Reyes rehusó hacerlo así y como consecuencia la

Audiencia nombró como su representante para investigar la situación del Paraguay a José de Antequera y Castro, quien llegó a Asunción el 23 de julio de 1721, portador de un sobre cerrado que contenía instrucciones para el cabildo en caso de que se encontrara que Reyes era culpable.

La vida corta y gloriosa de José de Antequera y Castro, el hombre que hizo que se rebelaran los comuneros, contiene todos los pre-requisitos para un héroe de una interesante novela histórica. Nacido en Panamá, de numerosa y noble familia española, aunque pobre, de la altiplanicie andina, había recibido excelente educación en el Colegio Jesuíta de Lima. Sus cartas indican que era una persona de cultura aunque la opinión general es que su carácter no se prestaba para hacer de él el indicado para resolver con diplomacia una situación tan delicada como era la del Paraguay. Antes de ser enviado a Paraguay, aunque joven, ya había desempeñado puestos en la Audiencia Real como fiscal y después, como protector de los Indios. Su actuación en Paraguay nos lleva inevitablemente a la conclusión de que José de Antequera fué un personaje anacrónico, un conquistador, quien, no teniendo tierras que conquistar para el Rey, se propuso conquistar para él tierras que pertenecían al Rey.

Dos versiones igualmente creíbles existen en cuanto al curso de acción que Antequera tomó al llegar a Asunción. Sus simpatizadores, confirmando la versión de Antequera, afirman que Reyes fué declarado culpable ante el cabildo y el investigador tomó posesión de la oficina del gobernador el 14 de septiembre de 1721. Reyes, de acuerdo con esta versión, tuvo por cárcel su casa, pero únicamente durante el tiempo que duró el juicio, dándosele oportunidad para defenderse. Después de haber sido declarado culpable, Reyes huyó a Buenos Aires y, cuando supo después que había sido reinstalado en su puesto por el Virrey, regresó a Paraguay.

Las versiones de los partidarios de Reyes afirman que cuando Antequera llegó a Asunción, el Gobernador se hallaba en una visita a la región de las misiones y que durante su ausencia fué condenado sin escuchársele.

Cualesquiera que hayan sido los hechos acerca del método por medio del cual Reyes fué declarado culpable, no existe ninguna duda en cuanto a los eventos que siguieron o siquiera al hecho de que la mayoría de los españoles en Asunción de-



Paraguay a mediados del siglo XVII.

seaba que Reyes fuera depuesto. Al regresar de Buenos Aires, Reyes llegó a Candelaria, que era el centro administrativo de las misiones de los jesuítas, lugar donde se le reconoció como gobernador legítimo y donde, con la ayuda jesuíta, formó un ejército de indios al mando de su hijo, el cual avanzó hasta llegar a Tobatí. El propio Reyes se retiró a Corrientes, donde se propuso detener el movimiento de las exportaciones paraguayas, hasta que el cabildo decidió invadir Corrientes, donde lo tomó prisionero. El ex-gobernador fué llevado a Asunción donde se le encarceló.

Mientras tanto, el Virrey, haciendo caso a las protestas de Reyes y sus partidarios, ordenó a Baltasar García Ros, Teniente Real en Buenos Aires, que marchara a Asunción, reinstalara a Reyes y ordenara a Antequera que regresara a Lima. Pero ni Antequera ni el cabildo estaban dispuestos a obedecer ni a Reyes ni al enviado del Virrey. Entonces el Virrey dió instrucciones para que el gobernador de Buenos Aires, Bruno Mauricio de Zabala, fuera a Paraguay e impusiera sus órdenes por la fuerza si fuese necesario. El gobernador encargó a García Ros de esta misión por lo que éste salió de Buenos Aires con 2,000 hombres y en Paraguay se le unió una gran fuerza de indios de los dominios de los jesuítas.

Después de estudiar el cabildo detenidamente el problema, en julio de 1724 decidió oponer resistencia al ejército del Virrey, para lo cual se reclutó un ejército. Al mes siguiente, dándoles tan sólo un aviso de tres días de anticipación, y basándose en el hecho de que estaban creando disturbios en la provincia, los jesuítas fueron expulsados de Asunción de acuerdo con un decreto expedido por Antequera. Muchos están de acuerdo en que este acto intemperante de Antequera, fué el que dió origen a los sangrientos choques que siguieron y que, aunque existían excelentes motivos para la oposición contra Reyes, no hubo causa legítima para la expulsión de los jesuítas.

Antequera, con 3,000 españoles e indios, salió al encuentro del ejército invasor al mando de García Ros, de casi 8,000 hombres. En el río Tabicuarí Antequera obtuvo una completa victoria mientras que las fuerzas del Rey huyeron en completo desorden.

La rebelión en el Paraguay no podía detenerse así, especialmente después del nombramiento del nuevo Virrey del Perú, el enérgico Marqués de Castelfuerte. El Virrey ordenó a Za-

bala que prosiguiera personalmente hasta el Paraguay, tomara preso a Antequera, lo enviara a Lima y restableciera el orden en la Provincia con todas las fuerzas disponibles en el Río de la Plata y en las misiones. Al frente de un ejército reforzado con 6,000 indios de las misiones, Zabala partió, en enero de 1725, a batir a los revolucionarios. Antequera salió de Asunsión a reclutar soldados pàra un nuevo ejército, pero las probabilidades de éxito le eran demasiado adversas. No sólo le fué imposible reclutar una fuerza considerable sino que entre sus partidarios empezaron las deserciones. El Obispo Palos y un miembro del cabildo habían salido de Asunción y echado su suerte con Zabala en San Ignacio de las Misiones. El Gobernador de Buenos Aires entró en Asunción a fines de abril de 1725, libertaron a Reyes y nombraron a Martín de Barúa como Gobernador en Funciones. Convencido entonces de la imposibilidad de resistir con la fuerza de las armas, Antequera huyó a Córdoba donde se refugió en un monasterio. De allí pasó por el altiplano a Bolivia, esperando obtener clemencia de la audiencia de Charcas. Pero allí se le encarceló y más tarde se le mandó a Lima.

Fué después de que Antequera había salido de Paraguay, y mientras languidecía en la cárcel de Lima, cuando los ideales por los que hoy lo recuerdan los paraguayos dieron sus frutos, aun cuando tales ideales se realizaron solamente durante una década. Esto se llevó a cabo a través de una persona misteriosa llamada Fernando Mompos. Hasta el nombre mismo de este personaje no se conoce de manera precisa; algunas fuentes se refieren a él como Mompó; otras, como Mompox de Zayas. Mompos fué compañero de cárcel de Antequera y se cree que allí nació una íntima amistad entre los dos, y que las ideas de Antequera, en el sentido de que la autoridad del Monarca y todos los demás poderes debían subordinarse a la autoridad del Común, despertaron en Mompos la determinación de continuar el trabajo de Antequera en el Paraguay. Los antecedentes de Mompos, prácticamente, son desconocidos. Un escritor dice que era un abogado de la Audiencia Real nacido en Panamá. Otros dicen que no puede saberse con certeza. El historiador jesuíta Pedro Lozano lo llamó un hombre malo; los paraguayos ven en él "un vehemente y exaltado espíritu animado por impulsos apostólicos y nobles" (Viariado Díaz Pérez). Sea lo

que fuere, Mompos consiguió la libertad, y con José de Abalos y el franciscano Cayetano de Borja, llegó a Asunción en 1729. Inmediatamente empezó a predicar los ideales de Antequera, cuya esencia consistía en que la autoridad comunal es permanente e inalienable y que existió aun antes del establecimiento de las monarquías y que continuaba existiendo independientemente de los cambios monárquicos, asumiendo así la forma de un Estado. Esta no era una nueva doctrina pues tenía sus orígenes en la historia de España, pero tuvo campo fértil en los oídos de Asunción y motivó otra larga rebelión contra la autoridad del representante del Rey de España.

Los habitantes del Paraguay habían llegado a respetar y querer al gobernador Martín de Barúa, que había sido escogido por Zabala en 1725; pero aquél no satisfizo al Virrey Castelfuerte, quien, en 1730, nombró a uno de sus parientes, Ignacio Sorotea, para sustituirlo. Esto fué todo lo que los asunceños necesitaban para iniciar otra rebelión. Al llegar Sorotea a Asunción, el cabildo le notificó que no se le iba a reconocer como gobernador legal, aconsejándole que regresara a Lima, lo que hizo con disgusto y profundamente resentido. El resultado fué la sentencia de muerte contra de Antequera. Influenciado por los jesuítas y basado en sus propias observaciones, el informe de Sorotea al Virrey, fué una diatriba contra los comuneros de Asunción, acusando a estos partidarios de Antequera, de estar indoctrinados, con ideas heréticas y haciendo resaltar el peligro que implicaban para el régimen del Rey en el Continente.

El informe de Sorotea, como ya se dijo, precipitó la sentencia de muerte de Antequera y de Juan de Mena, este último ex-Alguacil Mayor de Asunción, que se hallaba en la cárcel acusado de complicidad con aquél. Las ejecuciones se llevaron a efecto no obstante los serios disturbios que tuvieron lugar no sólo en Asunción, sino en la propia Lima. Antequera se había convertido ya en casi una figura heroica aun en Perú.

Charlevoix, testigo presencial de los eventos en Lima, escribió que el verificado fué calificado de injusto y que los jueces fueron objeto de la ira del pueblo. El clamor general era que el Virrey estaba sacrificando la bien conocida inocencia de Antequera y Mena en holocausto a la pasión de los padres de la Compañía de Jesús. El día de la ejecución, las calles de Lima se hallaban pletóricas de gente que gritaba "¡Justi-

cia!" Los más moderados clamaban "Perdón", pudiéndose oír la misma petición desde ventanas y balcones. Finalmente, escribió Charlevoix, las masas del pueblo parecieron tener directores en la persona de dos franciscanos. Los soldados tenían órdenes de disparar si era necesario y, creyendo que la muchedumbre trataba de poner en libertad a los presos, dispararon contra ella muriendo los dos eclesiásticos. El tumulto aumentó y el Virrey apareció montado a caballo pero su presencia sólo hizo mayor el tumulto, por lo que, temeroso de que el criminal fuera arrebatado, ordenó el fusilamiento de Antequera. Y Antequera cayó. Entonces el Virrey ordenó que se le cortara la cabeza al cadáver y se le mostrara al pueblo. Juan de Mena también murió.

Cuando llegaron a Asunción las noticias de la ejecución de Antequera y Juan de Mena tuvieron lugar sangrientas represalias contra los anticomuneros. La hija de Mena, quien a la sazón llevaba luto por su marido, apareció en público vestida de blanco, diciendo que celebraría ella el día glorioso de la victoria de su patria. Se asaltó el Colegio Jesuíta y los clérigos fueron una vez más expulsados de la capital.

Para entonces Paraguay ya no se encontraba bajo el control de la autoridad española. Cuando Sorotea se vió obligado a regresar a Lima, el cabildo ofreció la gubernatura a Barúa, pero éste la rechazó. Las comunas se convirtieron en la suprema autoridad en Paraguay, entregando después ese mismo año, los poderes gubernativos a una Junta recientemente creada. Esta Junta eligió primeramente a Alonso Reyes, que poco más tarde renunció; José Luis Barreiro fué nombrado entonces como Presidente de la Provincia de Paraguay. Pero Barreiro no resultó ser ningún amigo de los comuneros. Celoso de Mompos, lo hizo arrestar y lo entregó a las autoridades en Buenos Aires para que se le juzgara. Pero en Buenos Aires se le permitió escapar y huyó al Brasil, donde se pierde de vista para siempre el gran predicador de los principios de libertad y autogobierno.

La lucha se desató en las calles de Asunción, y, con el derrocamiento de Barreiro, Miguel de Garay subió al poder. Pero tampoco Garay satisfizo a los comuneros, por lo que pronto fué sustituído por Ruiz de Arellano quien envió representantes a Charcas pugnando por que fuesen legalizados los actos del

Común. Por entonces imperaba en Asunción, virtualmente, la anarquía.

El Virrey nombró al hábil Manuel de Ruiloba como gobernador, pero el pueblo de Asunción no estaba dispuesto a aceptar su autoridad, por lo que tuvo él que reclutar un ejército y marchar contra los rebeldes. En la batalla de Guayahibití, en 1733, su ejército fué derrotado, y muerto él, por los comuneros.

El Obispo Juan de Arreguí había venido a la capital de la provincia con Ruiloba, pero cuando éste fué obligado a regresar y tratara de tomar Paraguay por la fuerza de las armas, el Obispo se quedó en la ciudad y, después de la muerte de Ruiloba, resultó electo Presidente. Contra su voluntad aceptó el cargo, habiendo permanecido en el poder menos de un año; no obstante que como Presidente, y aun desde el púlpito, había sostenido el derecho del pueblo de gobernarse a sí mismo, gustosamente aprovechó la primera ocasión para escapar de sus gobernados, demasiado independientes, que lo usaban más como figura decorativa que como dirigente.

El Virrey decidió probar otras medidas para vencer al Paraguay. Decretó que a la provincia se le cortara por completo del resto del continente y que todos sus bienes fuesen embargados. A la región de las misiones —con sus neófitos obedientísimos— se le ordenó que bloqueara a la provincia.

Después de haber permitido que Asunción sintiera los efectos de estas medidas durante algún tiempo, se ordenó nuevamente a Zabala que prosiguiera río arriba y, de una vez por todas, reestableciera el *status quo ante bellum.* Una vez más los dominios de los jesuítas aportaron la mayor parte del ejército invasor de 6,000 hombres. En realidad, Zabala no necesitaba tantos soldados: los paraguayos, que habían sufrido tantas privaciones a consecuencia del bloqueo, por algunos ataques de los indios chacos y por una larga sequía que había acabado con sus siembras, no ofrecieron ninguna resistencia obstinada.

La campaña fué corta y no se libraron importantes batallas. Muy poco tiempo después de haber entrado en Paraguay, Zabala logró tomar prisioneros a la mayor parte de los líderes de la rebelión, siendo éstos inmediatamente pasados por las armas. En junio de 1735, Zabala entró triunfalmente en Asunción. Desaparecidos sus líderes, con la reducción de casi toda oposición, no hubo protestas activas cuando el Obispo Palos

volvió a la ciudad, siguiéndolo poco después también los jesuítas. Antes de regresar a Buenos Aires, Zabala quitó al pueblo paraguayo el derecho de elegir a su propio gobernador cuando había una vacante. La palabra "patria", que había sido usada por primera vez en Latinoamérica, en conexión con su propio y pequeño terruño, fué enterrada una vez más debajo de las más altisonantes palabras de España y de la Corona.

El propio Paraguay quedó sin semblanza siquiera de tener un gobierno local. Y también, por lo que toca a su aspecto económico, si en tiempos normales la competencia de los jesuítas había sido lo bastante destructiva, durante los últimos años de la rebelión la Provincia había sido orillada a la quiebra más completa, mientras que las misiones de los jesuítas habían continuado creciendo y prosperando. No obstante, tanto para el Paraguay como para el resto del Continente, el heroísmo de los mártires de la "rebelión" de los comuneros quedó como ejemplo inolvidable. Tiempo después, el propio Antequera fué declarado inocente de los cargos de traición.

Ya muy cerca de la ruina económica, la Audiencia, en 1739, empeoró aún más las cosas para el Paraguay al decretar que todos los artículos del país tenían que pasar por el puerto de Santa Fe, donde se les obligaba a pagar fuerte impuesto, antes de poder seguir adelante. Cuan importante era entonces el comercio de exportación paraguayo para Buenos Aires se puede apreciar por el hecho de que esta ciudad protestó el decreto de la Audiencia ante el Rey, implicando, en su petición, que lo mismo Buenos Aires como Santa Fe vivían especialmente del comercio paraguayo en yerbas y otros productos. Como dijo el escritor paraguayo Cecilio Báez, Paraguay fué arruinado por aquellas ciudades tanto como fué destrozado por las rebeliones de los comuneros.

Paraguay había tenido su día de libertad pero la rebelión había sido prematura, demasiado pronto para aquel tiempo. La supresión y el estancamiento, la continuación de los desquiciantes efectos sobre el comercio provinciano, acarreados por el de los jesuítas retrollevó a la Provincia a los días anteriores a aquéllos en que la desesperación y el anhelo de labrar su propio destino la había impelido a rebelarse. Poco más de 30 años después los jesuítas fueron expulsados del Paraguay —esta vez por orden de la Corona— y la situación económica de la provincia mejoró consecuentemente. Pero por haber sido mi-

litares españoles de Buenos Aires los que habían encabezado los ejércitos enviados contra el Paraguay, perdió todo el sentimiento de amistad que todavía hubiera podido tener para con los criollos de Argentina, llegando a ver con desconfianza al centro comercial e intelectual en que se convirtió Buenos Aires. Por esto es que tampoco participó en los movimientos libertarios que precedieron a la revolución de 1810 en las provincias argentinas.

Durante más de una década, el Paraguay había estado en casi constante rebelión contra la autoridad de la Corona española. La paradoja de esta rebelión fué que Paraguay, que años más tarde se vería obligado a sufrir humildemente dos de las más despiadadas dictaduras en la historia, en aquella época era una de las colonias españolas en América que tenía mayor conciencia política. La paradoja es tan sólo en apariencia, pues la rebelión fué encabezada por un criollo de ascendencia española, y los criollos y los españoles fueron las figuras más importantes que la apoyaron. Las dictaduras que sobrevinieron después, gobernaron un Paraguay completamente diferente, un Paraguay en el que los españoles formaban una pequeña minoría reprimida entre las masas de indios guaraníes y mestizos, muchos de los cuales descendían de indios que habían habitado en las misiones de los jesuítas, que habían sido enseñados a no discutir, sino sólo a obedecer y respetar la autoridad establecida, a pesar de lo despótica que fuera.

BIBLIOGRAFIA

Báez, Cecilio: Resumen de la Historia del Paraguay, Asunción, 1910.

——Historia Colonial del Paraguay y Río de la Plata, Asunción, 1926.

Díaz-Pérez, Viriato: "Las Comunidades Peninsulares" en su relación con los levantamientos "comuneros" Americanos y en especial con la Revolución Comunera del Paraguay". Asunción, 1930.

Garay, Blas: Compendio Elemental de Historia del Paraguay, Asunción, 1915.

Levene, Ricardo: Ed. Historia de la Nación Argentina. Buenos Aires, 1937. 10 volúmenes.

Lozano, Pedro, S. J.: Historia de las Revoluciones de la Provincia del Paraguay. Buenos Aires, 1905.

Moreno, Fulgencio R.: La Ciudad de la Asunción, Buenos Aires, 1926.

DE LA VIDA Y LEYENDA DE MIGUEL DE SANTIAGO

(PINTOR DE QUITO—SIGLO XVII)

Por *Alfredo* ***PAREJA DIEZCANSECO***

EXTRAÑA y vacilante había quedado la vida, luego de que los antiguos dioses y los hombres fueran conquistados brutal y sorpresivamente, cuando el dolor del indio, que pesaba ya de oscuros, infinitos años de servidumbre, primero a los caciques y reyes de su tierra, después al Inca, al perder la calidad que lo sustentaba —su fábula y su tierra—, se precipitó entre el confuso encuentro de los mitos enemigos, apenas con la vaga y temerosa esperanza de que la culpa, que los extranjeros habían venido a atribuirle, sólo pudo acaso ser lavada por el espantoso sacrificio del hijo de otro dios convertido en hombre y en amor.

Pecaban sin saber. Padecían sin entender. Frente a la mísera existencia de sus cuerpos, presentían el vacío, porque, para que su dolor fuese más desconcertado, empezaron a dudar así de sus propias creencias como de la promesa de alcanzar, después de la muerte, la dicha del nuevo cielo. Sufrido el despojo espiritual, luego del físico, no les quedaba más propiedad que la existencia purgativa de faltas misteriosas, la sucia presencia del cuerpo como única comprobación de la vida, y la nada como última realidad pavorosa. Si temían que el cielo fuera sólo para los extranjeros, y el dudar era su linaje de creer, las pinturas del infierno les aterrorizaban y llegaron a pensar que ese eterno padecer de llamas y demonios para nadie más que ellos, los indios malditos, había sido laboriosamente construído.

No hablaban. Estaban aniquilándose sin palabras. No alcanzaban ni alcanzarían el análisis de sus sentimientos: odiaban sin saberlo y sus clamorosas reacciones de venganza —siempre gregarias— tenían la misma primitiva y rabiosa pureza de

* Libro en prensa en Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, México, D. F.

las bestias heridas injustamente por los hombres. Les hablaban de amor infinito, y el cura, para librarles del infierno, les cambiaba misas por seis pesos. ¿Quién era ese dios insaciable que no se condolía? Si el volcán divino castigaba, no era a diario: purgadas las faltas, tenían maíz para su comer y anchos campos para su vagar. Este nuevo dios les condenaba para todos los días que la vida alcanzase. En el pueblo, las indias, niñas o ancianas, acudían los días de doctrina con un huevo como precio del aprendizaje, y si no lo hacían, eran públicamente castigadas por el taita cura. Nada les pertenecía, ni siquiera la doncellez de las impúberes, que antes guardaban para la divinidad o para el hombre elegido desde la infancia. Reales de primicia por el derecho de sembrar en su propio pedacito de tierra, reales para la cera del jueves santo, para el altar de la Virgen española, para la Santísima Trinidad, para el matrimonio y el funeral, reales y sudor para el Rey, el encomendero y el agente de Dios. Hilar en la casa del cura y cuidar su ganado sin salario y sin comida. Y azotes y encierros y trabajos forzados en las minas o en los obrajes, y los niños muriendo y los padres cada día más indiferentes a su penar. Debía ser un dios terrible, el más poderoso de todos, el que así, castigando sin reposo, imponía su voluntad.

Cuando las indias fueron violadas por el blanco, aprendieron a concebir sin placer. El miedo al barbudo y rijoso ser, medio hombre, medio dios, medio caballo, la violenta sorpresa con que eran fecundadas, empezaron a apagar su sexo y extendieron su servidumbre hasta el más lejano rincón de sus conciencias.

De este ayuntar de dioses y de bestias, nació el mestizo, ya no sumiso, pero atónito, ya no menesteroso, pero trunco, aunque lleno de trágicas ansias salvadoras. Y como la tierra, nueva y sorprendente para el blanco, viejo texto del alma para el indio, no fué sólo la entrega inerte a la codicia, envolvió en el inexorable mandato de su sortilegio al mestizo, a este nuevo hombre que la poblaba, y al mismo tiempo que con el poder de su paisaje resistía a lo europeo, ya no era totalmente indígena. A pesar de la voluntad de los hombres que gobernaban, frente a la imprevisión natural de los que habían puesto a andar la historia sin proponérselo, el reino de Quito se convertía en nuevo amasar nacional, en otro vínculo de vida enteramente inesperado. Hasta los blancos sin mezcla, nacidos en tierra de

indios, fueron vencidos por su fuerza, y sutil, secretamente penetró en ellos el rechazo a la misma raza de la que provenían.

Quito vivía en ese menester de alumbramiento. La ciudad, en aparente sosiego, era sembradura de odios subterráneos, de resentimientos y anhelos emancipadores. El mestizo ya no quería acordarse de su sangre india, y, aunque hubiera querido ser blanco, su más hondo sentir era justamente, por no serlo, su odio al blanco, purificado por el orgulloso deseo de recuperarse, por cualquier camino, menos por el de retorno, de la inferior condición con la que le calificaba la vanidad española. Sumergido así entre dos odios, cuando encontró en el arte una salida, siquiera parcial, al conflicto de sus sentimientos, a él se dió por entero con una pasión que le transfiguraba y aligeraba de pesares. El símbolo estético fué su escape, su caudal, largo tiempo contenido, de pronto salido de madre, su engañoso nivel buscado y rehecho al través de los atormentados escondrijos del alma.

En la oscilante pugna de valores, los artistas mestizos no pudieron escoger: de un lado, la belleza decapitada, el estatismo de una cultura en reposo; del otro, el impulso renovador y ascendente de la cultura europea, que les imponía su norma en la conducta y en la técnica, pero que era sometida constantemente al inagotable manar de la otra parte de su propia mezcla. Era la vuelta, a medias, fatalmente intuitiva, al sueño del indio, disimulando la tradición, los dioses y los misterios milenarios con la fe que oficialmente profesaban, casi siempre convencidos. Junto a ellos, los indios puros, sorprendentemente hábiles y sutiles, gozaron cuando se les dió la oportunidad de hacer estatuas y joyas, de labrar la piedra y martillar la plata, para exaltar, con delicada paciencia, las potencias dormidas de su vieja raza. Así como los blancos puros llegaron al mestizaje por el espíritu, confundido ante una naturaleza de grandes proporciones, el indio puro, el orfebre, lo alcanzó por la religión que era obligado a practicar, por el miedo, la costumbre y la inercia. Débil mestizaje, de apariencias, que se olvidaba de repente, porque era más dejarse ir que obrar. Sólo en el arte tuvo expresión.

El arte de Quito pasó la adolescencia cuando se olvidaron las formas severas de los estilos de los primeros tiempos de la colonización. El barroco se transformó en este lado del mundo en aventura inédita, propicia para mover el sentimiento indí-

gena a los planos más altos del espíritu, porque le permitía arrancar de los sueños un tumulto de brillantes símbolos contenidos. Escultores, entalladores, imagineros, pintores, albañiles, orfebres, se esforzaban en cumplir con la prisa que se ponía en la terminación de los grandes monumentos religiosos. Bajos relieves, molduras, retablos, revestimientos de madera dorada, estatuaria en madera, emancipada de la tradición española por el esplendor de la policromía, santos, vírgenes y ángeles con mestiza iluminación, adornos paganos, trágica decoración envuelta en el símbolo de la vida y de la muerte, angustia que no era más que el deseo de vivir en la tierra los placeres y prolongarlos después en el cielo. Prodigiosos tallados revelaban la calenturienta imaginación de los maestros. Encarnadores de ojos tristes trabajaban de sol a sol, estucando, pintando estatuas, abrillantándolas pacientemente con el continuo frotar de la vejiga de carnero, purificando el aceite al sol y al sereno, en renovada agua de nieve, para que la pintura tuviese aquella vibrante condición de luz, de ansia de luz que traían en el alma.

ERAN los últimos años del siglo. El maestro Miguel había recorrido una larga distancia. Había visto surgir, formarse, madurar el arte de Quito. Era uno de sus creadores, violento y sagaz mestizo como era. Su pintura, sin maestros auténticos, tenía alcanzada la más alta dignidad. Envejecía, sí, pero realmente su rostro de medio indio no revelaba los años que contaba: sus rasgos poseían esa edad indefinible, que tanto se asemeja a lo inmóvil, la marcha del tiempo detenida en las arrugas de la piel que no llegan a caerse. Y su corazón nunca estuvo más despierto de anhelos creadores. Jesuítas, franciscanos, agustinos, dominicanos demandaban constantemente su concurso para la ornamentación de los templos, en los que trabajaban, en fraterna vecindad, maestros y aprendices de las distintas artes quiteñas. Allí estaba el Padre Carlos, haciendo magníficas estatuas, como el Calvario en la Compañía de Jesús, el Cristo de la Columna en la Catedral, el San Pedro de Alcántara en Guápulo. Allí el audaz Olmos, que firmaba sus trabajos con el nombre de Pampite. Era una generación, llena de substancia, que se prolongaría en el maduro siglo XVIII, sobre todo en la estatuaria, con aquel escultor de maravilla, el

indio Manuel Chili, apodado Caspicara, y Legarda, y tantos grandes anónimos, y después ese otro indio, Zangurima, hábil desde la arquitectura hasta la orfebrería.

El maestro Miguel no sabía que era él quien había fundado la pintura en América, pero intuía la perduración de su arte y estaba cierto de su poder. Vivía su hija Isabel para seguirle. Vivía, sobre todos, Nicolás de Goríbar, que se engrandecía con la misma pujanza que él poseyera en los años mozos. Mas nadie como él, antes y después, y qué bien lo sabía. Unas veces recibía buenas pagas por sus obras. Otras, se contentaba con lo que podían darle. Cuando le rogaron pintar en la Capilla de la Reina de los Angeles, que se unía graciosamente al atrio de la Iglesia del Carmen por un arco abovedado, llamado el Arco de la Reina, el mayordomo, Joseph de Luna, le advirtió que no contaba con dinero. Entonces, el maestro hizo avaluar dos hermosos pilares de piedra del retablo, de los que se había enamorado, y como le dijeran que podían valer hasta treinta pesos, insinuó sonriente:

—Lo que pintaré valdrá lo mismo, y me llevaré los pilares.

Abandonó otros encargos. Pintó con el mismo fervor que le abrazaba en cuanto su mano se inquietaba al contacto de los colores y los pinceles. Iba a diario. En su entusiasmo, nadie hubiera podido adivinar la pena que la ausencia de Juana le causaba. ¿Qué haría? ¿Qué decir a los otros? Si alguien le hubiera interrogado, habría sacado la espada para castigar. Estaba lastimado su orgullo, era cierto, pero una mestiza amancebada no era escándalo digno de comentario en la Colonia. Procuraba no hablar de ella con Andrea ni con Isabel. Y cuando las sorprendía murmurando y se callaban súbitamente al advertir su presencia, mirábalas con cólera. Juana le era muy querida. Y no tendría remedio su ausencia. Andaría por los pueblos vecinos, adonde, dócil y hermosa, se entregaría al amante, recordando, recuperando el deseo que Nicolás le truncara cuando su mocedad estuvo pronta.

No tomó consejos ni hizo diligencias por saber adónde se ocultaba. Un secreto aviso del corazón le decía que habría de volver. La esperaba, paciente y sereno, a veces, inquieto siempre, pero sin revelarlo, con el mismo deseo con que aguardaba al nieto que su hija Isabel tardaba en darle.

La ausencia de Juana, la esperanza del nuevo niño, su mucho y buen pintar le bastaban para la diaria ansiedad. No

se preocupaba por el acontecer de la ciudad. ¿Qué le podía importar el alboroto de la gente cuando juraron muchos que la Imagen de la Virgen había aparecido en una nube sobre el cielo de Quito? Aceptó el milagro, porque así lo habían ordenado los sacerdotes. Cierto día llamaron a su puerta en demanda de dinero y lo dió cuando lo explicaron que la ciudad quería reunir una considerable suma para ofrecerla al Rey con el ruego de que el Presidente de la Audiencia, don Mateo Ponce de León, no fuese removido de su empleo. Era buen gobernante. El lo había visto durante la peste socorrer en persona a los indios, procurando que nadie se quedase sin asistencia. A él se debía la fabricación de una casa para huérfanos y otra para recogimiento de mujeres perdidas. Estaba bien que quedara en Quito, y, por su causa, que mermase su caudal.

Cumplía, pues, con estos asuntos del vecindario, pero sin entusiasmos. Comentarios, riñas, festividades de canto y baile públicos, los disturbios que en ese año hubo en el barrio de Las Carnicerías, porque el Procurador de Santa Fé lanzaba improperios contra Quito a causa de supuestos trastornos en el peso del ganado, nada ya le turbaba la curiosidad, cada día más sometida a los misterios de la otra vida. Advertíase en su rostro una quieta impresión de soledad. Sus hijos, su pintura y Dios, ¿qué más para saciarle de angustia?

Por entonces, el escultor Pampite había terminado una estatua que se veneraba en la iglesia de San Roque. Le hablaron de ella y quiso verla. Terminó sus tareas aquel día en la Capilla del Arco de la Reina cuando todavía no empezaba a obscurecer. Se encaminó a la iglesia. La tarde acogía las primeras sombras, apenas insinuadas en el desmayar de la luz. Entró, desconfiado y alerta. Era un Cristo en Agonía. La trémula claridad se filtraba sobre la cabeza de peluca natural y los enormes ojos abiertos en el último espasmo de la muerte. Era el espanto de la desesperanza: "*¡Eli, Eli, lamma sabachtani!* ¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?" El maestro estaba conmovido, se movían sus labios recitando las palabras de la duda y del miedo. Después, serenándose, clavó su mirada, penetró el sentido de las imperfectas formas ensangrentadas. Detalle por detalle recorrió su ojo experto, siguiendo las curvas de la carne, hasta que subió otra vez a los ojos

horriblemente asustados del Cristo. ¿Podía el hijo de Dios morir así? ¿De qué misterio eterno, de qué vacilar pavoroso, de qué tinieblas vislumbradas provenía el miedo de Jesús? Era casi basfemia, era la negación de la dulzura, ¿o era acaso tanto el dolor que padeció por la culpa de los hombres en la tierra?

La imagen del Cristo espantado en el instante de morir se le grabó en el alma. Dejó la iglesia con aire sombrío. Mientras caminaba por las calles solitarias de su barrio, empezó a surgir en su pensamiento otra imagen de Cristo agonizando, tal vez desesperado, pero dulce, sufriente, con la media luz de la muerte en la mirada, sorprendida de la crueldad de los hombres y del rencor de los enemigos, pero iluminada, al apagarse en el fulgor postrero, por otra luz, por la eterna claridad de su resurrección en la ingrata memoria de los siglos que vinieron después. Tendría que ser hombre sin dejar de ser Dios. Verdad en la certidumbre de la muerte, verdad en la agonía y en el mensaje que dejaba sobre la tierra. "Lo pintaré, lo pintaré", se repitió. "Nadie lo podrá hacer otra vez, nadie lo podrá imitar, porque sólo yo lo he sentido de verdad".

Inútil sería indagar en las razones que llevaron al maestro Miguel a proceder como lo hizo aquel día. El mismo, si por un milagro regresase de los doscientos cuarenta años de distancia en que se halla sepultado, se mostraría atónito. Tal vez, él menos que nadie sabría explicarlo, porque la sorpresa fué siempre el primer elemento que combinó sus buenas y malas acciones. Acaso el viejo Adán se rebeló antes de someterse, y no quiso ser aniquilado sin una última lucha terrible. Estaría enajenado del mal de pensar con tanto ahinco en la luminosa oscuridad donde lo distinto debería fundirse en la unidad eterna. Alguna lucidez le advertiría que era más demonio que santo, más forma que esencia. Ninguna conjetura sería bastante para entender completamente el súbito impulso que lo llevó a sumergirse de tan heroica manera en la misteriosa aventura de lo incierto. No debe, sin embargo, olvidarse que su caudal de artista no estaba seco, sino trabajosamente contenido en acumulados años de dudar, y que pudo desbordarse de pronto, inestable y ágil, desde las profundidades que lo alimentaban. De todas maneras, sólo es valedera la elocuente desnudez de los hechos.

Pasó que ese día, más avaro de palabras que de costumbre, despidió, mucho antes de la hora de cenar, a los aprendi-

ces, pero detuvo, con una seña, al más joven: un rostro dulce y perfilado, un cuerpo enteco de tenue piel y manos alargadas. Era por entonces el preferido, pues sentía por él ese incoercible acercamiento de los viejos maestros hacia los discípulos inocentes, que se pueden moldear como cera y que todavía no son lo suficientemente astutos para negarse. Sentado, quietas las manos y con aire de preocupación, le preguntó si había visto el Cristo en Agonía de Pampite. Al hablar, lo miraba con los ojos sombreados y fijos, su nariz afilada como en acecho de presa. Criticó la forma defectuosa de la escultura, y bajando la voz, casi ronca, habló del cobarde espanto del rostro que no podía ser el del Hijo de Dios. Luego, ante la sorpresa del discípulo, calló, ensimismado en el hilo de su pensamiento. Largos minutos intranquilizaron al joven, ansioso de saber, tal vez con deseo de marcharse, pues el maestro había desviado la mirada de modo extraño. El taller reposaba en una inmovilidad fuera de medida, como si cada cosa se hubiera estacionado para siempre y los dos hombres fueran dos estatuas. Apenas se movía el respirar del viejo en los filos translúcidos de la nariz. La arruga de la frente indicaba el esfuerzo mental. Si debía morir antes que Agustín creciera, si ya era presa de ese deseo que le consumía como un sacrificio, la unidad con lo divino tal vez le sería concedida pintando el Cristo en su trance salvador. Distinto y uno, abajo y arriba, espacio y tiempo destruídos en la infinitud, sentir y no pensar, hasta llegar a la realidad última, a la final explicación, por el volcar entero de su corazón lleno de miedo. De pronto, rompió el silencio, levantándose de la silla bruscamente y agitando las manos para subrayar la seguridad de la voz:

—Necesito un modelo de carne y hueso y que piense, no que piense, que sienta el sufrimiento de Nuestro Señor Jesucristo con toda su alma. Sólo yo puedo pintar un Cristo así. El dolor se puede trasmitir, si la voluntad se afana. Dominar el cuerpo, obligarle, hacer que la sangre se agite y que cada músculo se convierta en obra del alma. Entonces, el ritmo se universaliza, las curvas se unen, los escorzos se van sucediendo como en un soplo general que viene de adentro. Es el más allá en la mano de uno, en la potencia desenvuelta.

Sonreía, pero no con alegría. Estaba frente al joven. Su derecha se había detenido en el aire, como recogiendo un efluvio.

—¿Quieres servirme de modelo?—Interrogó de súbito, bajando la mano y mirándole con cierta avidez.

Alegremente, el joven asintió. ¡Cómo no ser el modelo de semejante obra! ¡Cómo no aprender, llenarse de sabiduría, viendo al maestro en el momento de la creación! Comprendió lo que el anciano quería: no fueron necesarias más palabras.

Trajeron entre ambos dos maderos del patio. La puerta fué cerrada con doble llave y cerrojo. Cruzaron los maderos atándolos. Un descanso para los pies fué rápidamente compuesto y clavado a la altura conveniente. El maestro, apresurado, escogía una tela preparada, con los poros bien cubiertos de agua de pegar y blanca pintura delgada, acercaba la paleta y los colores, dejaba a su alcance los buídos carbones para el dibujo. En tanto, el discípulo levantaba la cruz contra la pared, junto a la ventana, en el mejor sitio de la luz. Luego le fué ordenado desnudarse.

—¿Desnudo, maestro?

No obtuvo respuesta, sino un pedazo de sábana para que lo ciñera a la cintura, y se llenó de rubor. Cuando todo estuvo preparado, sin palabras que sobrasen, el maestro hízole trepar a la cruz y le ató los pies y las muñecas hasta producirle dolor, pero el joven sonreía y ya no le importaba estar sin ropas. El maestro caminó de espaldas, mirándole. Frente a su vivo modelo desnudo, se remozó los ojos con un placer nuevo, nunca probado. Se oía su respirar acelerado. Pocos trazos negros, breves y audaces, bastaron para empezar. Corrió la primera pincelada como un aleteo contra el pliego blanco. La barba en descuido, entreabiertos los labios, febril, todo él era transfiguración, mutación de vejez en joven fuerza.

Transcurrió una hora. El aire de la habitación pesaba de extrañas cargas. El mozo estaba fatigado, mas no osaba quejarse. Habíase plegado su frente. Un rictus amargo le torcía la boca. El maestro pintaba, fuera del mundo, libre de pecado, adelgazándose, gozando y sufriendo hasta el éxtasis. Ansioso descubridor de parajes prohibidos, creía tocar con las manos la presencia de Dios, alcanzando el más alto grado de la oración: el del olvido absoluto. Se dilató la tarde. Llegaron luces cárdenas y vientos anunciadores de la noche. Fué un rápido fulgor, ensombrecido prontamente por un espantoso gris de ceniza que reventó en lluvia y truenos. Un quejido, más bien un leve suspiro, le distrajo y preguntó:

—¿Sufres?

—No, maestro—respondió el joven, tímidamente, conteniendo el deseo de llorar.

—¿Tardará mucho, maestro?—interrogó después, esforzándose.

—Espera... ¡Espera! —repitió violento.

Golpeaba la hoja de la ventana acompasadamente. Entró el frío trayendo chispas de agua al taller. Tres grandes velas tenía encendidas al maestro, y el discípulo se sorprendió de ello, porque no vió el momento en que saltó la luz en la yesca. Tres grandes velas protegidas del viento por hojas de pergamino. Las pequeñas llamas pintaron transparencias rosadas en el cuerpo sudoroso del modelo. Bello el cuerpo puro, bello el rostro en sufrimiento, bellos los ojos abriéndose de miedo. ¿No estaba loco el maestro que así le retenía, en la tormenta, la ventana descuidada, con esa mirada con que de vez en vez le atravesaba? Volvió a quejarse, mas no fué escuchado. Tuvo sed. Echó atrás la cabeza, respirando toda su angustia. El maestro lo contempló murmurando quién sabe qué cosas, porque lograba sus últimos toques, justamente en aquella cabeza templada, doblegándose a un tiempo, en ese amargo resplandor de agonía que brillaba en los ojos del mozo.

No sentía los brazos ni las piernas ni el pecho y dos veces el pálido espanto del rostro abrió la boca clamando porque le desatara. El maestro apretó los labios en una injuria y siguió pintando. No le volvió a escuchar. Sólo llegaba a la ligereza de su oído el cansado respirar del Hombre en la Cruz, del Hijo de Dios que tenía en su delante, con sus llagas y su sangre, con el mirar sombrío y luminoso. El ruido de la tormenta, el relampaguear, el continuo encenderse del cielo y el golpe de la ventana no llegaban a él, que también respiraba con estertores, ante el milagroso momento revelado, percibiendo alucinadas parábolas de perdón y de reproche. Tenía enracimado el corazón, y hubiera llorado hasta secar el agua de su sangre, hasta morir de sed, si la imagen se negara.

Ni en trance de engendrar gozara tanto. Se advirtió limpio de culpa, entera y maravillosamente purificado, dejó caer las manos, cerró los ojos y descansó.

Mucho tiempo estuvo así, inmerso en el piadoso olvido. Se enderezó, por fin, vaciló al caminar en busca de la vela, la acercó al lienzo, protegiéndola con la mano, y empezó a reír

y a llorar, colmado, poderoso, alegremente dispuesto a morir o a vivir. De pronto recordó. Levantó los ojos con timidez hasta que vió la cruz, el inerte cuerpo colgando, bruñido de copioso sudor contra el viento. Fué a él, a desatarle, pero estaba inmóvil, desmayado, muerto acaso, detuvo las manos, corrió a la puerta y dió de voces.

Entre Isabel y Ana Galarza bajaron los maderos y desataron al discípulo que no volvía en sí. Desde un rincón, el maestro, encorvándose, miraba medrosamente. Quería saber, pero no osaba preguntar si estaba vivo. Cuando le arropaban y le daban de beber una agua humeante, se acercó, acarició el pálido rostro que ardía en fiebre y no pudo contener un sollozo. Ana Galarza corrió en busca de doctor y de los familiares del joven.

Durante una semana se mantuvo el maestro encerrado, dedicado a la oración, hasta que Isabel, con el reproche sonando en la voz, le dijo que los cuidados habían sido inútiles. El lo sabía ya desde que despertó del mal ensueño de su creación. Se llevó, nada más, las manos al rostro, y fué al taller, rompió los pinceles, regó por el suelo tintas y aceites, y destruyó hasta que le alcanzaron las fuerzas. Quiso después acercarse al lienzo, al Cristo en Agonía, pero no pudo soportar su presencia y retrocedió hasta la puerta, donde Isabel, que no había podido contenerle antes, le tomó con dulzura del brazo y lo condujo a la alcoba.

TRADICION Y PROGRESO EN ESTEBAN ECHEVERRIA

Por *Tulio HALPERIN DONGHI*

No un motivo solo, un complejo entrelazarse de ellos es lo que lleva a Echeverría a plantearse como uno de los problemas centrales de su pensamiento político, el de la tradición.

Desde luego, el tema se hallaba vivo y presente en el instante de la cultura europea que conoció Echeverría. Y en el panorama de su propio país no era difícil discernir la presencia de elementos muy próximos a los que lo llevaron al primer plano de la atención en Europa. Aquí también se daba por parte de los más un insospechado apego por las antiguas formas de vida, que no tenía ni buscaba justificación racional alguna, y parecía apoyarse tan sólo en que esas formas eran las viejas y queridas, en que era inimaginable desenvolverse fuera de ellas; en suma, en que eran las tradicionales.

Mas hay otra razón para ese interés de Echeverría por lo tradicional, y debemos buscarla en las relaciones que intenta establecer entre la Nueva Generación y el ciclo revolucionario de Mayo. Echeverría —es bien sabido— reprocha a los unitarios su infidelidad a la tradición de Mayo. Ahora bien, tales hombres, al contrario de los que formaban la generación del 37, habían participado en la revolución, y sin duda no hallaban ningún hiato entre sus tendencias de entonces y las que ahora los movían. Por ello las críticas de Echeverría habrían de parecerles injustas. Sin embargo, no carecían ellas de fundamento. Mayo era —para la nueva generación y no para los unitarios— un hecho tradicional, porque ella, y no sus predecesores en la lucha política, era capaz de ver que el ciclo revolucionario estaba concluso, que todo él pertenecía ya al pasado, y que el ser fieles a su espíritu no podría ya limitarse a un mantener ciegamente los ideales que él había defendido, de modo que esa fidelidad planteaba a su vez un problema que era preciso aclarar. Pero aclarar el problema de una fidelidad

frente a un pasado que se sabe tal, y que por lo tanto va acompañada de una cierta independencia frente a él, importaba delimitar una imagen de lo tradicional muy rica en posibilidades, entre ellas la de una visión propiamente histórica del pasado argentino. Todo eso, y señalamos esto último, se queda en Echeverría en mera posibilidad, lo que debe achacarse a un peculiar sesgo de su pensamiento: suele partir de una visión ingenua en la que lo decisivo en cuanto a la validez de las ideas es —románticamente— la concreta circunstancia en que ellas brotan. Mas para las que formarán el sistema así construído aspirará a una validez absoluta, desvinculada de la circunstancia histórica que las ha visto surgir. Y con ello la imagen de la tradición ha de sufrir muy importantes limitaciones.

No sólo esta tendencia predominante en todo su pensamiento lo impulsa en este segundo sentido; le es preciso además armonizar las dos imágenes de lo tradicional que hemos señalado: una que ve en la tradición lo "eternamente pretérito", una fuerza sin rostro que se opone a todos los afanes iluminados (y, como veremos, luego, estos giros de la Ilustración no son impropios al referirnos a Echeverría), y otra que afirma la necesidad de sostener algunos ideales tradicionales. Quizá ambas hubiesen sido conciliables en una visión histórica y no estática de lo tradicional. Pero otro es el camino que toma Echeverría. Introduce un tercer factor, que justificará esa duplicidad de imágenes de lo tradicional, y hará por lo tanto innecesario todo intento de reducirlas a unidad. Se trata de la fe en el progreso.

¿Fe en el progreso? Más bien deberíamos hablar quizá de fe en lo progresista. Pues en el sistema concluso, en el "Dogma" o en los confusos versos de intención filosófica del "Avellaneda" lo que priva es la lucha de dos principios: el progresista y el retrógrado, que se disputan el dominio del mundo. Mas ¿qué es lo progresista y qué el progreso? Para lo uno y lo otro no da Echeverría respuesta demasiado precisa. Progreso "no es sino el desenvolvimiento de lo que trae consigo de benéfico la tradición". Con ello se legitima la doble visión de lo tradicional, mas al mismo tiempo se la carga de intención valorativa: una imagen retrógrada, que se identifica con el mal, otra progresiva, que es tal en cuanto es "benéfica". Y a la vez se impone una visión estática de tradición y progreso, puesto que la lucha entre ambos principios que se da en el curso de

la historia no es sino trasunto de un conflicto previo, planteado en el seno de lo tradicional, y por ello el progreso no es sino el "desenvolverse" de algunos elementos ya existentes en la tradición. Tradición que ha pasado a abarcar ambos principios, mas con ello ha perdido todo sentido, y ya no desempeñará papel alguno en el sistema de Echeverría, puesto que en cuanto "benéfica" se identifica con el progreso, y como retrógrada constituye un principio autónomo, maligno, que sólo puede definirse como negación del opuesto y resultará así aún más preciso que éste.

Veamos cómo se construye esta antítesis. Lo progresista se caracteriza, para Echeverría, por desarrollarse en torno a una idea o un sistema de ideas. Mas no conviene equivocarse: en Echeverría como en toda la generación del 37 no se da en la imagen de la idea nada del amor a lo concreto propio del romanticismo. A lo sumo alcanzarán las ideas una ambigua personificación alegórica como doncellas trashumantes. Así en Alberdi: "Las ideas son unas vírgenes que, como las estrellas, están destinadas a viajar eternamente". Y esta imagen un poco grotesca reaparece en uno de los últimos escritos de Echeverría: "las ideas de la Francia Republicana, en su viaje de circunvalación por el mundo, han de tocar necesariamente en América".

En torno a esas ideas se constituye una creencia, un credo. La misma palabra "creencia" nos está revelando la doble naturaleza de ésta: se trata de un sistema de ideas lógicamente trabadas entre sí, y del que sean veraces depende el éxito del movimiento que habrá de surgir de ellas. ("¿Qué es un hecho político funesto? —se pregunta Echeverría—. El resultado de una idea errónea. ¿Qué es otro, fecundo en bienes? El de ideas maduras y ciertas"). Pero se trata al mismo tiempo del más poderoso estímulo para la acción, y como tal deberá reunir ciertas condiciones, de modo que alcance para quien la profesa "la certidumbre de un dogma religioso". Esta dualidad no se la plantea expresamente Echeverría, y la eficacia del sistema como credo parece esperarla de su solidez lógica. Debemos ver aquí un influjo del saintsimonismo, que sin embargo es más superficial que profundo, pues en él el problema era planteado y resuelto con plena comprensión de lo que significaba.

Este núcleo de axiomas no puede, desde luego, surgir sino como creación de un pensador: "en las grandes sociedades europeas —y, como veremos, también en la incipiente sociedad

argentina— no puede concebirse ni realizarse revolución alguna social sin que la razón humana prepare de antemano los elementos de ella y sin que exista madura en la cabeza de los que la inician una idea generatriz y dominadora". Entonces la idea puede ya cobrar carne, mediante la Revolución. El de la revolución es el único hecho histórico de veras significativo, transcurrido él se ha incorporado una nueva corriente al curso histórico y será capaz de los más notables desarrollos, pero todo ello no importará sino un hacerse evidente lo que ya estaba implícito en el instante inicial.

El instante revolucionario es, en la Argentina, Mayo. Echeverría ha señalado repetidas veces las mutaciones muy hondas que Mayo trajo consigo, en la política como en la vida. Aun en algún instante descriptivo de su poesía insistirá sobre el tema, y en la "Guitarra" nos hará ver a un personaje, Ramiro

"...en el corredor
del caserío, sentado
en el gran sillón vetusto
de gusto anterior a Mayo".

Y una nota explicativa se encarga de poner en claro la intención didáctica de esta alusión: "En mayo de 1810 se inauguró en el Plata la revolución de la Independencia. Antes de esa época muebles, trajes, modas, todo era de gusto severamente español; después de ella el comercio libre trajo al país objetos labrados al gusto de los pueblos europeos..." Mayo es un cambio en la política, un cambio en el comercio, un cambio en las costumbres, pero es todo eso porque es algo más: nada menos que la entrada en la historia de esta parte del continente: "en Mayo, el pueblo argentino empezó a existir como pueblo. Su condición de ser experimentó entonces una transformación repentina. Como esclavo, estaba fuera de la ley del progreso; como libre entró rehabilitado en ella. "Lo que ocurría antes de esa fecha no alcanzaba dignidad de historia, era tan sólo la mecánica actividad de lo que Echeverría llama la rutina, desprovista de todo sentido y en el fondo inerte.

Mas ¿cuál es el sentido de esa mutación? Ella —lo sabemos— introduce en la senda del progreso, pero Echeverría no da dirección determinada a ese progreso. Hacia una mayor unidad, dicen los saintsimonianos, y algo análogo afirma Alberdi, pero esa unidad que en los franceses implicaba "una común acción de gracias hacia la fuente de la cual recibimos la

vida, hacia el Amor", en el argentino se halla traspuesta a otra clave: se trata allí de una nivelación de toda la humanidad, de una mayor aproximación entre los pueblos "merced a la perfectibilidad indefinida de nuestra naturaleza", merced también a los medios que el progreso proporciona. Echeverría va más allá y llega a identificar el progreso con el bienestar, pero bien pronto se echa de ver que también éste tiene un sentido ambiguo, entre el mero bienestar material y el "vivir conforme a la ley de su ser", según reza la fórmula que toma de la "Joven Italia". De todas maneras, aunque no haya logrado determinarse su dirección, la fuerza progresista no puede confundirse con su contrincante retrógrada: no se trata de dos estructuras idénticas pero de sentido opuesto. Si así ocurriese no sería ya posible distinguir válidamente dentro de las premisas del sistema cuál es la "benéfica" y progresiva.

Pero no ocurre así. Si la creencia progresiva es una estructura de ideas que de pronto se inserta en el flujo de los hechos, para constituir una fuerza que habrá de centrarse en esas ideas, la característica de lo retrógrado es carecer de todo centro, no ser referible a sistema alguno de ideas, y reducirse a una mera actividad ciega que, carente de fin y de sentido, no es en el fondo sino pasividad, resistencia pasiva frente a la nueva ordenación que las ideas revolucionarias están imponiendo. Por eso es particularmente feliz la vieja imagen que a menudo emplea Echeverría, la que contrapone la luz a las tinieblas. Al haz de rayos agrupados en torno de una fuente común se opone la oscuridad sin centro y sin forma que, herida por la luz, es incapaz de combatirla activamente, mas halla su fuerza en su propia infinitud, de modo que ninguna derrota habrá de lograr su total extinción.

Esa diferencia de estructura entre lo progresista y lo retrógrado es lo que hace que en *El Matadero* el único personaje pintado en forma poco convincente sea la joven víctima. Mientras los demás, representantes de la fuerza retrógrada, no se representan en el fondo sino a sí mismos, a sus propios instintos y oscuras tendencias, y por ello se mueven y actúan libremente, el asesinado es a la vez representante y símbolo del progreso, su actividad debe ser el trasunto de un muy determinado sistema de ideas y por eso mismo parece falsa y trabada. Y cuando Echeverría —movido por su curiosa creencia de que también el arte debe ocuparse de lo general —construye en el

"Avellaneda" figuras típicas de representantes de lo retrógrado, y teme haber dotado a esa fuerza de un centro y símbolo en Rosas, se apresura a agregar que

"Rosas nada es, sino un mal hombre,
un gaucho oscuro. . ."

Es decir, que no ahorrará a lo retrógrado el análisis disociador que no quiso emprender frente a lo progresista.

He aquí al mundo escindido hasta sus raíces ínfimas en dos fuerzas opuestas, y desde el instante revolucionario se trabará entre ambas una lucha, que sólo puede concluir por la "aniquilación del espíritu de las tinieblas". Pero no es esa lucha la sola tarea que debe emprender lo progresivo. La creencia que se encarna en la revolución es aún un conjunto de ideas muy genéricas y esquemáticas, y será preciso desarrollarla hasta que encierre en una muy apretada red todas las actividades humanas. ¿Cómo se logra ello? No desde luego por transformación alguna del sistema primitivo, que permanece inmutable. Pero, al presentarse un hecho nuevo, no previsto en el sistema de ideas revolucionarias se buscará de entre éstas alguna muy general que pueda ser válida también en este caso determinado. De la conjugación entre esa norma generalísima y el caso concreto surge una regla de conducta inequívoca, que permite reaccionar sin titubeos frente al hecho nuevo e imprevisto, sin que haya sido preciso apartarse del credo revolucionario original.

Así procederá Echeverría frente al hecho nuevo de la intervención francesa en el plata. ¿Debe la nueva generación apoyarla? Sí, responde Echeverría, porque "Mayo levantó las barreras que nos separaban de los pueblos cultos". El sistema de ideas que Mayo trajo consigo no contenía, desde luego, una respuesta directa a este trágico dilema, pero el pensador creyó posible deducirla de la actitud genéricamente abierta frente a todo lo extraño y el apartamiento del cerrado orbe hispánico que la revolución significaba. No interesa aquí averiguar si la deducción es legítima, si la conclusión a que se llega estaba efectivamente en las premisas sino poner en claro el procedimiento mediante el cual se justifica una dada actitud refiriéndola al sistema de amplios y vagos principios que en un primer momento han constituído el elenco de ideas revolucionarias.

Así va aumentando la mole del credo revolucionario, por el agregado de nuevos corolarios que —notémoslo bien— no aportan en verdad nada nuevo a las premisas primitivas. Es un proceso sin vitalidad alguna, en el que no se da propiamente creación. El instante creador fué aquel en el cual la ligera estructura ideal de la primitiva creencia revolucionaria surgió en la mente de un pensador para encarnarse luego en el hecho revolucionario.

Si antes de la irrupción de las ideas revolucionarias no hay en rigor historia, tampoco la hay luego, en esa lucha de resultado seguro entre lo progresista y lo retrógrado, que Echeverría llega a identificar con la "guerra fatal y necesaria entre la causa del bien y su contraria", o en el crecimiento mecánico del nuevo credo. Echeverría construye así una historia que se reduce a un sólo instante misterioso: aquel en que surge la creencia revolucionaria. Mas ese instante —que en la Argentina es Mayo— es a la vez un momento como otros en el curso de los hechos que realmente han ocurrido, y ese mismo carácter de punto de tangencia entre el flujo de hechos sin importancia y la historia que realmente interesa lo condena inexorablemente a quedar a oscuras. Porque determinarlo de cualquier manera implicaría poner en primer plano el aspecto subalterno de este instante de doble raíz: su concreta inserción en el curso de los hechos, las vinculaciones con los que lo anteceden y le siguen. Pero lo que importa es que no se pierda de vista que ese instante es ante todo de "cambio absoluto", y como tal trasciende toda posible determinación. He aquí quizá la razón más honda por la cual Echeverría —como ya se ha advertido— no quiso someter a un análisis disgregador al hecho revolucionario, y prefirió aceptarlo sin examen, para que fuera la piedra básica de todo su sistema.

La primitiva constelación de ideas es, como se ha visto, sustancialmente inmutable. Y si los hechos lo niegan con excesiva estridencia hay un medio para explicar esta contradicción. Por ejemplo, si los hombres de Mayo proclamaron la soberanía del pueblo y no, como hubiese preferido Echeverría —según una fórmula que recoge de pensadores de la Restauración francesa— la de la razón del pueblo, ello no fué "extravío de la inteligencia, sino necesidad de los tiempos". El postular una necesaria y sabia hipocresía de los hombres que viven ya en el futuro, frente a una época incapaz de recibir la

verdad desnuda es, y esto es bien sabido, un carácter típico de la visión histórica ilustrada. Pero esta explicación tiene un sentido más amplio que el de un mero resabio iluminista: es la manera más sencilla y directa de conciliar la creencia en un sistema de verdades inmutables con un interés nuevo y prepotente por un pasado que no parece muy abierto a tales verdades, interés difícilmente justificable si se pretende ver en ese pasado tan sólo un entretejerse de necedades y desvaríos.

A la vez que inmutable, la constelación de ideas revolucionarias es única. Es posible que en el curso de la historia haya sufrido deformaciones o mutilaciones caprichosas, pero sus verdades permanecen rigiendo idealmente fuera de ese curso, a la espera de ser captadas en su auténtico sentido. Algo de eso se trasunta en las relaciones muy indeterminadas que Echeverría establece entre su Creencia y el cristianismo. Echeverría no es, desde luego, el único pensador que halaga su propia vanidad calificando a su sistema de "nuevo cristianismo". Y lo que en él queda en alusión discreta, en algún correligionario entusiasta (por ejemplo Quiroga Rosas), será abierto paralelo entre la misión de la nueva generación y la de los Apóstoles. Mas ocurre aquí algo muy significativo. Mientras los saintsimonianos, por ejemplo, de quienes probablemente tomó Echeverría esta inmodesta costumbre, quieren significar con este paralelo que la doctrina que ellos sustentan será el núcleo en torno del cual habrá de centrarse la nueva era orgánica, tal como en la Edad Media ella se había construído en torno del cristianismo, y se apresuran por otra parte a señalar las diferencias entre una y otra fe (de las que naturalmente deducen la superioridad de la nueva), Echeverría no puede aceptar que dos sistemas dogmáticos se hayan sucedido en el tiempo, sin que sea posible reducir el uno a deformación del otro. Y dirá en el "Avellaneda":

> Y para hombres y pueblos se cumplieron
> del Cristo las divinas profecías.
> Mas la razón humana, ebria de orgullo
> y de ciencia y poder que creyó suyo,
> quiso endiosar sus propias concepciones,
> y se abismó en el caos, porque de vista
> perdió las luminosas tradiciones
> que revelara el genio del pasado;

pero la ley de Dios, la ley del Cristo
mejor interpretada y comprendida
volvió a poner al hombre descarriado
en la senda del bien y de la vida.

He aquí, al parecer, una alusión a toda la historia espiritual del Occidente a partir del cristianismo, y ella está descrita en términos de aproximación, alejamiento y nueva aproximación a una verdad que en todo el proceso ha permanecido inmutable, y a lo sumo ha logrado ser "mejor interpretada y comprendida".

Quizá pueda hallarse grandiosa a esta visión del mundo. Pero sin duda alguna no es ni rica ni variada. Y Echeverría ha comenzado su meditación política con una crítica al partido unitario, cuyo fracaso atribuye a la "tendencia hacia lo abstracto" de sus guías espirituales. Y artísticamente se ha formado en medio de las preferencias románticas por lo "pintoresco" y "característico", es decir, por lo peculiar y concreto. Además, se hace difícil admitir una negación total del pasado anterior al hecho revolucionario por quien siente por ese pasado una atracción muy viva, por quien, por ejemplo, ha estudiado con tesón los clásicos del Siglo de Oro, en esa época no muy apreciados en Buenos Aires (es verdad que para adquirir un estilo formalmente "correcto", lo que constituye un muy curioso ejercicio para un poeta innovador y revolucionario. Es que no había tal negación total. El sistema —aclara repetidas veces Echeverría— sólo es válido para América española. El espectáculo de la historia hispanoamericana, de sus choques entre fuerzas poco numerosas y muy homogéneas, estimula esa brutal simplificación que ve en todo un trasunto de la lucha entre "la causa del bien y su contraria". Así, escribe Echeverría en su respuesta a Alcalá Galiano: "... no se oculta a los americanos que en una sociedad como la española, para reconstruir las creencias... sea necesario 'injertar las nuevas ideas en las ideas antiguas'; y sólo podrían extrañar que España no sepa aprovecharse de esa ventaja inmensa de antiguas tradiciones... para reconstruir y engendrar... algo nuevo y original... que se asemeje a lo que hizo la gloria de la vieja España... la sociedad española no es la sociedad americana... nada tiene que hacer la tradición colonial, despótica, en que el pueblo era cero, con el principio democrático de la revolución

americana y entre aquella tradición y este principio no hay injerto ni transacción posible. . ."

Pero aun en este campo más restringido, la interpretación que el sistema del Dogma Socialista da de la historia importantes mutilaciones y deformaciones que Echeverría habría de contradecirla cada vez que examinase con cierta atención el curso de los hechos que se habían sucedido después de Mayo. Por todas partes la realidad desborda ese seco esquema en que a "Mayo-progreso-democracia" se opone la otra tríada siniestra de "colonia-retroceso-tiranía", encarnada a veces en Rosas. Puesto que Rosas es encarnación de esto último, sus atributos sólo pueden ser los de una perfidia ininteligente, condenada por otra parte a la derrota. Y los calificativos que Echeverría aplica a Rosas (por ejemplo "imbécil" y "malvado"), no son tan sólo la única e inefectiva venganza que le queda al desterrado contra su verdugo; constituyen dentro del sistema del Dogma una definición estricta y completa de lo que significa el rosismo. Naturalmente que cuando Echeverría —como ocurre en la polémica con De Angelis— se libera de sus preocupaciones "dogmáticas" logra dar análisis mucho más ricos y profundos de todo el proceso que había vivido la Argentina independiente.

Y aun de otra manera más grave chocaba este esquema con los propósitos que animaban a Echeverría. La guerra entre la "causa del bien y su contraria" sólo tienen un epílogo posible: la aniquilación de lo retrógrado, de lo que Echeverría llama, con giro saintsimoniano, el "insaciable y bárbaro egoísmo". Después de esta lejana victoria reinará sólo el Dogma; habrá, por lo tanto, unidad de creencia, unidad religiosa, unidad en todas las formas de vida, tal como en él se las exige. Mas no es eso lo que se propone en el fondo Echeverría, es decir, no sueña él con un mundo en que no será necesario plantear las reivindicaciones liberales, en el que no será preciso salvaguardar el derecho a disentir, sencillamente porque ya no habrá disidencias.

Si el Dogma, con su división del mundo en fuerzas progresistas y retrógradas, pudo ser bajo su forma oscura y confusa, un inequívoco llamado a la guerra contra la barbarie, ese llamado parecía comprometer a concluir la lucha de cierta manera que Echeverría no deseaba de ningún modo. Porque en un plano más hondo y decisivo que toda su especulación dogmá-

tica, está el hecho de que Echeverría era ante todo un liberal, que esas libertades que podían ser dentro de su sistema precauciones mezquinas de una suspicacia inspirada por el egoísmo, eran sin embargo para él lo que hacía tolerable la vida en común. Este dato ideal —su liberalismo— impone al Dogma las más curiosas vacilaciones e inconsecuencias. Mas, a pesar de todo, lo que priva en él es el llamado al combate mortal y definitivo. Por eso, cuando Echeverría quiere ver con claridad cuáles son las consecuencias deseables de la caída del sistema rosista, debe abandonar todo supuesto dogmático:

"Es más probable —afirma en su *Discurso sobre Mayo y la enseñanza popular en el Plata*— que la colisión de los partidos, después de la caída de Rosas, será en el terreno de la legalidad... y esto es lo que debemos apetecer... que reine la libertad, y se abra al fin la arena de la discusión, donde puedan luchar pacíficamente todas las opiniones legítimas —entre las cuales parece contar ahora la del "insaciable y bárbaro egoísmo"— y conquistar con las armas de la razón, el poder y la iniciativa social los que se muestren mejores y más capaces". Nos hallamos ante formas de pensar típicamente liberales (quizá más significativa que la exigencia primera de que "se abra la arena de la discusión" sea que se afirme que en ella saldrán necesariamente victoriosos los mejores y más capaces); la victoria contra el mal permitirá proseguir esa misma lucha como polémica periodística o contienda electoral.

¿Ha sido, pues, inútil la construcción de todo el sistema del "Dogma"? Ya hemos visto que era un eficaz llamado a la lucha contra lo retrógrado. Y, aun para su creador, ¿no era más que eso? Sabemos que Echeverría gustaba de señalar cómo el Dogma surgía impuesto por las necesidades de una coyuntura histórica concreta: sabemos también que lo proclamaba dotado de una validez no limitada al momento en que fué enunciado. Se plantea aquí el problema quizá más importante de todos los que surgen de su pensamiento, el problema que, enunciado en términos brutales e inexactos, es el de la sinceridad de todo cuanto en el Dogma se afirma.

Desde luego es infinitamente interesante suponer que tras este sistema con pretensión de validez absoluta se oculta otro relativista, dentro del cual el primero y externo halla justificación (y una justificación tal que contentaría a quienes han

hablado del pragmatismo de Echeverría). Pero las justificaciones de corte pragmático —que por cierto no escasean— las propone Echeverría con escaso convencimiento, como soluciones provisionales de problemas cuyo sentido no se ha captado del todo. Y el curso que siguió su pensamiento, en el que vuelven a plantearse a cada paso los mismos temas que ya parecían resueltos, para ser nuevamente dejados de lado con una solución nuevamente provisional e insatisfactoria, no es el de quien ha logrado armonizar sus contradicciones en un sistema que las abarque y las explique. Ese paso vacilante, esa laberíntica línea de avance no se dan, sin embargo, al azar. Su marcha se orienta según dos polos. Uno es el que se ha examinado en estas páginas, la voluntad de construir un sistema "dogmático" en torno a la dualidad de lo progresista y lo retrógrado. El otro es menos visible, pero se halla presente siempre como un escrúpulo frente a construcción tan artificiosa. El pensador se defenderá a veces justificando su sistema pragmáticamente, a veces se entregará sin lucha y le negará toda eficacia. Mas no planeará nunca con sinceridad y rigor los interrogantes que esa vaga inquietud lleva implícitos. Quizá temiese que a la postre hubieran de arrasar con su sistema dogmático, quizá no le fuera preciso alejarlos expresamente de su conciencia, pues sólo se hallaban presentes en ella como una duda sutil e insidiosa. Pero es innegable que procediendo así se condenaba a marchar de la reafirmación de un sistema singularmente pobre y descarnado a una vaga e imprecisa negación de ese sistema, que al no ir unida a intento alguno de superarlo conducía a una actitud genéricamente pesimista frente a los resultados que puede alcanzar toda especulación teórica. Pero esta actitud implicaba un poner en tela de juicio la misión que Echeverría había dado a su provia vida ("puedo decirlo sin jactancia, soy el único escritor verdaderamente dogmático del Plata"), y por ello debía ser enérgicamente reprimida toda vez que se le veía surgir. Por eso su contacto es incapaz de vivificar el seco esquema del Dogma, de modo que el hiato entre la construcción intelectual y el escepticismo radical frente a toda creación del intelecto no puede cerrarse, y ambos enfoques se enfrentarán perpetuamente. La marcha afanosa que el pensador emprende del uno al otro, sin hallar reposo en ninguno de ellos, está revelando con sus bruscos quiebros y vacilaciones hasta qué

punto el conflicto de dos puntos de vista teóricos se entrelaza con un drama de conciencia —nada menos que el de la fe en la propia misión y el propio destino— y cómo es a la postre este último el que rige con la dura ley de su capricho ese sucederse de opiniones contradictorias, para el cual será ya inútil buscar apoyos o justificaciones externas.

DOSTOIEVSKI Y LA RUSIA COMUNISTA

Por *Waldo FRANK*

"El Diario de un Escritor" de Dostoievski apareció durante los años 1873, 1877 y 1878, después de todas sus grandes novelas, exceptuando "Los Hermanos Karamazov", y luego aparecieron otras ediciones en 1880 y 1881, el mismo año en que murió el autor. El Diario es un *potpourri* en que se encuentran desde cuentos hasta disputas políticas, reportajes de causas criminales, respuestas a corresponsales y revistas de libros. No añade nada a la gloria de Dostoievski pero, lo mismo que los dibujos de Rembrandt y de Miguel Angel resulta, una glosa íntima al margen de una gran obra. Su valor podría apreciarse en tres aspectos: como literatura intrínseca, como revelación del pensamiento y la cultura de San Petersburgo en las décadas que siguieron a la liberación de los siervos (1862) y durante el *Drang nach Osten* paneslavo cuando Rusia, en el ápice de su fiebre belicosa, hubiese conquistado Constantinopla si las potencias vecinas se lo hubiesen permitido; y, finalmente, como una clave —una clave considerable— para entender el espíritu de la Rusia comunista.

Cada uno de estos aspectos merece nuestra atención. Las grandes novelas —"Memorias del Subsuelo", "El Idiota", "El Adolescente", "Los Poseídos", "Los Hermanos Karamazov" (1864-1880)— son obras orgánicas, de arte profundo, como las tragedias de Sófocles o de Racine. Son grandes, no por su comprensión psicológica sino porque esta comprensión, fortalecida por el poder colectivo de Rusia proporciona la substancia para vastas formas estéticas, precisas como un poema. En el Diario, excepto en los cuentos, no hay ninguna integración para aquí la comprensión, el interés apasionado, son los que proporcionan materiales al artista. Sin esfuerzo ninguno, la atención del autor varía y va desde un humilde caso policíaco —el de una madre, por ejemplo, que aturdida, en un ataque de nervios, deja caer a su hijo llorón y fastidioso, por la ventana—

a los problemas de Europa, al destino de Rusia; desde los artículos y libros ordinarios, a las concepciones grandiosas de la Iglesia Ortodoxa; desde el espiritualismo a la moral de los leguleyos o a la presencia de Cristo en el mudo y escuálido mujik. La clave de estos fáciles cambios y modulaciones es el sentido mismo que tiene Dostoievski de la vida unitaria en todas sus fases; el principio, dicho en términos intelectuales, de la integración estética de sus novelas.

El segundo aspecto del Diario, su panorama del medio cultural, vale la pena de explorarse. Los capítulos aparecieron en forma de *magazine* y con gran irregularidad. Por tanto, se les puede relacionar, en cierto sentido, con el periodismo del siglo XVIII, con *The Spectator, The Rambler, The Tattler* o con los amplios folios de Voltaire y, en otro sentido, con los editoriales de nuestros mismos diarios. ¡Pero qué inmensa diferencia en el tono y el asunto! Sin duda, el editorialista popular de San Petersburgo podía hablar de cualquier cosa: de su salud personal, de religión, de escándalos y profecías terrenales, siempre que no atacase las instituciones rusas básicas del zar y de la Iglesia. El editorialista americano moderno, popular, tiene libertad también dentro de nuestra premisa religioso-nacional de democracia y libertad de prensa; pero en la elección del asunto, en la seguridad que él tenía de lo que podía conmover a sus lectores, la libertad de Dostoievski era infinitamente más amplia. La analogía es más bien con el periodismo de Londres y París en el siglo XVIII. Sin embargo, aquí surgen también contrastes sorprendentes: Dostoievski, al parecer, podía ir más lejos, penetrar más profundamente. Addison, Steele y Johnson resultan superficiales comparados con el ruso, y los intereses de Voltaire, cuyo público lo componía la gente más cultivada de Europa, resultan provincianos junto al amplio panorama del mundo y de las relaciones del hombre con Dios y con el cosmos, al que Dostoievski le parecía natural llevar a sus lectores. Las meditaciones de Dostoievski son frecuentemente de *amateur;* no sabía lo necesario para enfrentarse con muchos de sus problemas predilectos. A veces escribía tonterías... hasta tonterías repulsivas como cuando escarnece la democracia de Inglaterra y de Norteamérica; o en sus elucubraciones envenenadas sobre "El Problema Judío", dignas de un nazi; o en su glorificación de la guerra, que Mussolini, con más destreza literaria, podría haber firmado; o en sus ataques al sindicalismo; o en

sus himnos a una sociedad "sin separatismo ni aislamiento" que podrían haber inspirado al mismo Hitler. La explicación está en el desenfado fortuito con que él habla de Dios, del Cosmos, del Hombre y de las miserias de la criatura más humilde, *sin cambiar de enfoque,* casi en un aliento y en forma de un periódico cuya circulación por todo el Imperio resultaba bastante considerable para asegurarle un modo de vivir. Aquí no se advierte analogía con algún periodismo de la Europa occidental (como no retrocedamos hasta Erasmo), sino más bien con la América Latina del siglo XIX, donde las minorías, educadas por una tradición católica a dar por hecho las relaciones del individuo con el cosmos, no estaban suficientemente especializadas para amedrentarse ante lo universal.

Este segundo aspecto del Diario —su revelación de una forma del pensamiento de la Rusia de fines del siglo XIX— nos lleva al tercer aspecto. Y ahora, cuando el mundo se encuentra anonadado y suspenso ante la amenaza de un "conflicto inevitable" entre el occidente y una forma de comunismo dirigida por Rusia y aparejada por el poder del Estado Ruso que ha subyugado ya la Europa oriental y China, y extendido sus tentáculos sobre el mundo entero, este aspecto es, desde luego, el más urgente. ¿Ayuda el Diario de Dostoievski a entender lo que sucede hoy en Rusia? ¿Hay alguna relación entre lo que él sintió como necesidades y deseos de las masas del mundo y lo que ellos parecen soportar, por lo menos, dondequiera que la política del Estado comunista alcanza el poder?

Es cierto que Dostoievski no hablaba por todos los rusos; desde luego, no por la mayoría de los intelectuales de su tiempo que se llamaban orgullosamente "occidentalistas", y bajo la jefatura de expatriados como Harzen, Turgenev, Chernychevski, despreciaban lo que ellos denominaban la eslavofilia reaccionaria. El tema central de todo el Diario, y al que siempre retorna es, en efecto, la polémica contra estos "occidentalistas". Una y otra vez Dostoievski los ataca y todos ellos se defienden con palabras tales como democracia, socialismo, sindicalismo, parlamentarismo, protestantismo, catolicismo romano, ciencia, positivismo o simplemente "civilización". Lo mismo que los "occidentalistas", Dostoievski aborrece a los ingleses, a los judíos, a los franceses, y si tolera a los alemanes es porque encuentra en Prusia y en Bismarck un "baluarte" contra el occidente, que servirá mientras los paneslavos preparan su victoria

sobre el mundo entero. De continuo lanza Dostoievski su más enconado desprecio hacia Potugin, el personaje de "Humo" de Turgenev, el cual cree que la civilización termina en la ribera oriental del Elba. Lo que no habría hecho, seguramente, si los Potugines no hubiesen representado un formidable partido político ruso.

Dostoievski fué bastante perspicaz para encontrar la justificación futura de su propio credo en el carácter de sus enemigos. Potugin equipara la civilización con todo lo que no es propiamente ruso. ¿Quién es Potugin, entonces? Un hombre arruinado, desdichado y miserable, esclavo de una mujer ociosa. Sin embargo, la importancia de la posición de Dostoievski no depende de las dudosas reclamaciones que expone en favor de las mayorías; tampoco se apoya en el valor intrínseco de sus juicios sino en la innegable fidelidad con que penetra en las profundidades de su pueblo. Y esto se revela no sólo en sus novelas sino también —y de una manera sorprendente— en la naturaleza profética de lo que él dijo y que hoy, a los setenta años de su muerte, ha resultado cierto.

El triunfo más grande de su vida fué el discurso sobre Pushkin, publicado en el Diario, en 1880. ¿Cuál es la substancia de este discurso? Ante todo, la convicción de que la Europa occidental estaba condenada a explotar, a morir en un desastre sangriento, y la convicción de que Rusia con su "santa verdad" la sucedería como líder del mundo. Para Dostoievski, los escalones de este proceso son, primero, la paternidad de Rusia sobre todos los pueblos eslavos; luego, la expansión del eslavismo hacia oriente, sobre Asia y, finalmente (lo menos importante para Dostoievski), después de los triunfos militares *temporales* de Prusia, la conquista cultural eslava de Europa. Este plan general, desde luego, impresionará al hombre actual que ha presenciado la penetración del comunismo en los Balcanes, en Polonia, en Hungría, en Checoeslovaquia, la victoria actual de China, y la fuerza del comunismo en Japón, Burma y otras partes de Asia.

Pero esto no era más que el principio. El gran argumento de Dostoievski era que bajo la superficie de sus diferencias, los "occidentalistas" rusos que defendían a Europa y el Socialismo, y los eslavófilos que defendían a la Iglesia ortodoxa y al Zar, eran hermanos. Explicó brillantemente esta paradoja. A los "occidentalistas" les interesaba defender la salvación de la hu-

manidad y a los eslavófilos, les interesaba la dominación de los eslavos— con la sumisión a "la verdad del santo pueblo ruso", como había dicho Gogol. Pero ¿en qué consiste esta verdad singular? Nada menos que en lo universal. "¡Oh, los pueblos de Europa no se imaginan siquiera cuánto los amamos!" grita Dostoievski. Sólo los rusos pueden comprender a todos los pueblos; sólo ellos llevan en su corazón todas las grandes razas arias", porque sólo los rusos son universales. Para demostrar esto, señala la universalidad de Pushkin quien, afirma, fué más grande que Shakespeare porque mientras los italianos de Shakespeare y otros no son más que ingleses con máscara, los italianos de Pushkin son verdaderos italianos. El paneslavo y el "occidentalista ruso", arguye, parecen diferentes porque los enfocamos desde diferentes fases del mismo proceso apocalíptico: la Redención universal. El enemigo de los dos es el "aislamiento y el separatismo". Sin embargo, los dos prevén "el colapso de la Europa burguesa" hasta el fin; los dos "condenan el pasado de Rusia", y "el que condena el pasado de Rusia, está con nosotros". Es verdad que el "occidentalista" espera que el nuevo mundo venga bajo la égida de los falsos dioses, "la ciencia y el socialismo", mientras que los eslavófilos aguardan el reino de la hermandad bajo la Iglesia ortodoxa de Cristo y del Zar. Los "occidentalistas" esperan llegar a la democracia mediante el parlamentarismo y las elecciones, mientras los paneslavos, conociendo la indiferencia del mundo por estos expedientes burgueses de mercaderes saben que la hermandad es sólo posible bajo la *paternidad* —la paternidad del Cristo y del Zar de Rusia.

Es una diferencia de dimensiones. El ver una verdad en superficie o en profundidad, dice Dostoievski. Los dos grupos coinciden en repudiar el pasado disgregado de Rusia, el partido de los Boyares orientales y el de los "occidentalistas" partidarios de Pedro. Ambos coinciden en vislumbrar una Rusia que rija el futuro universal. "Toda gran nación" escribe Dostoievski, "cree y debe creer que sólo en ella reside la salvación del mundo; que vive solamente para colocarse a la cabeza de las naciones, para alistarlas y unirlas a todas y para conducirlas, en un coro armonizado, hacia la meta final preconcebida por ella". Por esto Dostoievski bendice los ejércitos rusos, la liberación de los eslavos del turco infiel, y proyecta la gran cruzada que establecerá la libertad humana bajo el liderazgo necesario

de Rusia. Su fanatismo campea: la vida individual, los Estados individuales y las libertades individuales ¿qué son ante la marcha amplia de Rusia por toda la tierra? El fanatismo culmina, en realidad, en la fe y en la política de la Rusia soviética.

Obsérvese que la noción que Dostoievski tiene del mujik, bajo una iglesia ortodoxa y antinómica, puede corromperse para acomodarse al papel de las grandes masas bajo un régimen soviético. El campesino, dice Dostoievski, es *divinamente* indiferente a los valores "materialistas" de Occidente: acepta la pobreza, el dolor, la suciedad, obedece a su pope y a su *zemstvo* y no le da importancia alguna a la farsa de las urnas ni a la de los juicios de los jurados. Sin embargo, él puede ser el líder del mundo porque en su corazón hay fe y arrepentimiento. El mujik de Tolstoi, en esencia, es el mismo. Escuchad esto:

> "La historia de Maslova no es un caso ordinario. Era hija de un siervo sin casar. Cada año, esta mujer sin casar también, tenía un hijo, y según las costumbres usuales, bautizaban al niño pero la madre no se cuidaba de amamantar al inoportuno intruso. El niño era sencillamente un estorbo para su trabajo. . . y ella tenía que trabajar. De esa manera, el niño, sin cuidados, moría pronto de hambre. Así se desentendió de cinco hijos. A cada uno lo bautizaba, lo dejaba morir de hambre y lo enterraba".[1]

Las conclusiones anarquistas de Tolstoi sobre el liderazgo de Rusia difieren, desde luego, radicalmente de las de Dostoievski. Pero ¿no es evidente que arrancando de la misma premisa de la naturaleza y la imagen ideal de las masas, un Estado Soviético al promulgar una forma diferente de "amor, fe y arrepentimiento" podría establecer su régimen no sólo entre los eslavos sino, con algunas variaciones, entre los chinos, los japoneses, los indúes, los africanos, los suramericanos —en realidad entre la masa oprimida de todos los pueblos del mundo?

Es impresionante notar cómo la fe de Dostoievski traza en términos históricos estrictos la dialéctica del bolchevismo. La *tesis* corresponde a los viejos eslavófilos: el destino de Rusia llamado a unir primero a todos los eslavos y después a todos los pueblos. La *antítesis* corresponde a los "occidentalistas" rusos cuyo punto culminante fué Lenin: la destrucción revolu-

[1] De *Resurrección.*

cionaria "hasta el fin" de "el mundo burgués podrido", y la liberación material de todos los pueblos. La *síntesis* es el movimiento comunista del mundo bajo una nueva forma de sacerdocio eslavo y un nuevo "Padrecito" eslavo también Dostoievski proclama esta "utopia" como la verdadera política del siglo venidero.

Pero alguien objetará: Dostoievski aborrecía el socialismo en todas sus formas y fué un místico cristiano, mientras que los comunistas son socialistas y ateos. La diferencia es enorme y entraña una distinción de valores imposible de discutir en este breve artículo. Pero existen límites para esta diferencia; y esta verdad se puede ver en las convergencias pragmáticas de Dostoievski y sus sucesores comunistas. Así, pues, el Dostoievski cristiano, exaltó la guerra, la guerra rusa particularmente, predicó que era inevitable hacerla contra el infiel; a pesar de su doctrina de amor, odiaba a los judíos, a los ingleses y a los turcos; y señaló la solidaridad y la igualdad sin que le detuviese el sistema económico prevaleciente, en el cual, una minoría poderosa almacena lo que producen las masas inmensas. Estos eran sin duda, "problemas menores" para confrontarlos más tarde. Hay, como puede verse, un notable parentesco entre los métodos de ambos programas.

Y si nosotros, los hombres del mundo occidental de hoy, podemos llegar a entender cómo la Iglesia ortodoxa de Dostoievski pasa con *facilidad y naturalidad* a la corrupción del poder comunista —de *su ortodoxia*— podremos entender mejor todavía, por lo menos en uno de sus aspectos, lo que está sucediendo hoy en el mundo.

Dos hermosas novelitas del Diario nos proporcionan la clave. "Un Niño ante el Arbol de Navidad de Cristo" refiere la tragedia, en un barrio sórdido de Petersburgo, de una criaturita de cinco años, hambrienta y aterida de frío, que no puede despertar a su madre (muerta en la cama), y corre por las calles, donde sólo sopla el viento frío, en busca de un pedazo de pan. Llega a una casa rica y alegre, en la que algunos niños bien abrigados y nutridos bailan alrededor de un árbol de Navidad, suntuosamente iluminado. Una amable señora despide al andrajoso muchacho poniéndole una moneda en la mano. Pero la manecita del niño está demasiado helada para agarrarla

y se le cae en la nieve. Al fin, el niño se hunde en la nieve también... Y mirad... ahora ya está caliente y abrigado... unos ángeles le conducen al árbol de Navidad de Cristo, cargado de regalos y golosinas, de esferas rojas y estrellas encendidas. A la mañana siguiente encuentran su cuerpecito muerto de hambre y helado.

La segunda novelita se titula "La Mansa". Es una variación del eterno tema dostoievskiano de "humillados y ofendidos", esos seres que no pueden articular su amor a causa de las heridas que les ha inflingido este falso mundo de nuestra "vida". Es el caso de un pobre hombre resentido que conduce hasta el suicidio a su infantil mujer a quien adora locamente. ¡Son los mansos que un día heredarán la verdadera vida!

La carga de estas dos novelitas que, en su esencia, se encuentran en "Memorias del Subsuelo", es la ilusión de todo el mundo sensorial: el mundo de las instituciones, de las leyes y, *por tanto, de la moral y de la ética.* El cristianismo de Dostoievski es una antinomia rigurosa. El hombre, aquí en la tierra, está tan corrompido que todas sus creaciones y sus instituciones son ilusorias: mera espuma sobre la ola de la ilusión. La única realidad es la fe y el amor que hacen real al hombre *bajo Cristo;* y los que poseen esto tienen más vida que los que "viven" *bajo la ley.* Esta antinomia básica lleva a Dostoievski a glorificar las miserias del mujik que vive escuálido, golpea a su mujer y gasta sus copeicas en el vodca maldito... ¿Y qué? Tiene fe y arrepentimiento. Dostoievski dedica un capítulo entero para demostrar la superioridad del mujik más degradado, sobre los europeos, porque él, sólo él es capaz de arrepentimiento: el signo del amor, el signo de la fe, el signo de la vida. El borracho ruso que ahoga a sus hijos, que mata a palos a su mujer y *luego se arrepiente,* sabe más —*sabe mucho más* que todas las universidades de Europa.

Los valores inmortales de Cristo, aunque están vivos todavía en el pueblo ruso, han sido, al menos teóricamente, eliminados por los líderes comunistas. La antinomia del cristianismo de Dostoievski ha quedado intacta. El "árbol de Navidad" ha sido trasplantado del cielo al futuro marxista. El "padrecito", la Iglesia y su sacerdote tienen ahora nuevos nombres seculares. Pero los términos valederos corresponden todavía a los dominios de la fe; aún justifican la guerra, la matanza de los inocentes, la anulación de la libertad personal. La "santa verdad

rusa" de Gogol, aún funciona; en realidad ha comenzado a funcionar ahora. Negar su llamamiento a tantos millones de hombres normales de todos los pueblos de la tierra, incluyendo al nuestro también, es quedar de antemano descalificados por ignorancia para la creación de valores humanos más profundos y verdaderos.

Digamos incidentalmente que la antinomia de Dostoievski y el Estado comunista ayudará al lector a recordar nuestros propios errores. La aguda frase de Reinhold Niebuhr: "el hombre moral en una sociedad inmoral", apunta al antinomianismo que bien podría decirse que fundó Constantino —el asesino de su mujer y de su hijo— cuando "cristianizó" a Roma. En ninguna página de la historia europea o americana falta la palabra, escrita con letras de sangre. Siempre hay un substrato de culpa en el pensamiento antinómico. De aquí la hipocresía universal de los gobiernos (incluyendo el nuestro también); de aquí, específicamente, el nuevo "Puritanismo" que el Estado político ha impuesto en Rusia sobre la moral sexual y la educación. Es la compensación por los campos de trabajos forzados y otras necesidades desagradables, mientras la "santa verdad" va hacia adelante. Lo que nosotros debemos entender es que el antinomianismo apunta siempre a un valor defensivo más alto. "La verdadera religión", "mi patria, con razón o sin ella", "la justicia social", etc., vienen a ser valores más grandes que lo que se desdeña, que puede ser la salud, la honradez, la vida misma. La única manera de atacar estos valores, no es predicar contra su grosería y falta de moralidad sino superarlos. En otros términos, a nadie que crea que Rusia tiene el remedio contra una cultura capitalista podrida, le van a inquietar los campos de trabajos forzados ni los métodos de violencia que se emplean en los Balcanes.

Es importante recordar también que el antinomianismo ha tenido grandes enemigos en Rusia, hombres como Kropotkin, la primera víctima del Bolchevismo, y Tolstoi a quien Stalin hubiese manejado con menos escrúpulo que los zares. Estos hombres también apuntan hacia la potencialidad de la Rusia futura.

Desde luego, todas estas observaciones apenas inician un asunto que va mucho más allá de los breves límites de este artículo. Lo que espero que aclaren estas páginas es que El Diario sugiere un acercamiento a la Rusia y al movimiento comunista

que es mucho más fructífero que el horror y el vituperio de los liberales y de los anticomunistas de profesión. Si queremos hundirnos en el nivel intelectual de los militares, debemos aceptar su conclusión profesional que es la Guerra. Pero la guerra no resolverá nada, ni siquiera destruirá el mundo ni el "inevitable conflicto" cuyas raíces crecen en todos los rincones de la tierra. La guerra únicamente destruirá nuestra mezquina ciudadela occidental, en la que el valor más alto del hombre, *la verdadera persona,* es desdeñado, mal comprendido, ofendido y escarnecido—y sin embargo, por lo menos teóricamente, amado también. La guerra nos reduciría simplemente a aquel bajo nivel de conciencia en el que, como en Rusia hoy, alguna corrupción de colectivismo antinómico nos envolvería seguramente.

Si queremos explorar la posibilidad de una solución creadora, la última oportunidad para la continuidad de nuestra cultura, tenemos que empezar por comprender los términos del problema. Desde este punto de vista, nuestras baterías de literatura anticomunista son tan eficaces como las cataratas de agua que, para extinguir un incendio, vertiésemos no sobre las llamas sino sobre el reflejo de estas llamas en la nieve distante.

Dimensión Imaginaria

LA LAMPARA EN LA TIERRA

Por *Pablo NERUDA*

VEGETACIONES

A las tierras sin nombres y sin números
bajaba el viento desde otros dominios,
traía la lluvia hilos celestes,
y el dios de los altares impregnados
devolvía las flores y las vidas.

En la fertilidad crecía el tiempo.

El jacarandá elevaba espuma
hecha de resplandores transmarinos,
la araucaria de lanzas erizadas
era la magnitud contra la nieve,
el primordial árbol caoba
desde su copa destilaba sangre,
y al Sur de los alerces,
el árbol trueno, el árbol rojo,
el árbol de la espina, el árbol madre,
el ceibo bermellón, el árbol caucho,
eran volumen terrenal, sonido,
eran territoriales existencias.
Un nuevo aroma propagado
llenaba, por los intersticios
de la tierra, las respiraciones
convertidas en humo y fragancia:
el tabaco silvestre alzaba
su rosal de aire imaginario.

Como una lanza terminada en fuego
apareció el maíz, y su estatura
se desgranó y nació de nuevo,
diseminó su harina, tuvo
muertos bajo sus raíces,
y, luego, en su cuna, miró
crecer los dioses vegetales.
Arruga y extensión, diseminaba
la semilla del viento
sobre las plumas de la cordillera,
espesa luz de germen y pezones,
aurora ciega amamantada
por los ungüentos terrenales
de la implacable latitud lluviosa,
de las cerradas noches manantiales,
de las cisternas matutinas.
Y aún en las llanuras
como láminas del planeta,
bajo un fresco pueblo de estrellas,
rey de la hierba, el ombú detenía
el aire libre, el vuelo rumoroso
y montaba la pampa sujetándola
con su ramal de riendas y raíces.
América arboleda,
zarza salvaje entre los mares,
de polo a polo balanceabas,
tesoro verde, tu espesura.
Germinaba la noche
en ciudades de cáscaras sagradas,
en sonoras maderas,
extensas hojas que cubrían
la piedra germinal, los nacimientos.
Utero verde, americana
sabana seminal, bodega espesa,
una rama nació como una isla,

una hoja fué forma de la espada,
una flor fué relámpago y medusa,
un racimo redondeó su resumen,
una raíz descendió a las tinieblas.

ALGUNAS BESTIAS

Era el crepúsculo de la iguana.

Desde la arcoirisada crestería
su lengua como un dardo
se hundía en la verdura,
el hormiguero monacal pisaba
con melodioso pie la selva,
el guanaco fino como el oxígeno
en las anchas alturas pardas
iba calzando botas de oro,
mientras la llama abría cándidos
ojos en la delicadeza
del mundo lleno de rocío.
Los monos trenzaban un hilo
interminablemente erótico
en las riberas de la aurora,
derribando muros de polen
y espantando el vuelo violeta
de las mariposas de Muzo.
Era la noche de los caimanes,
la noche pura y pululante
de hocicos saliendo del légamo
y de las ciénagas soñolientas,
un ruido opaco de armaduras
volvía al origen terrestre.

El jaguar tocaba las hojas
con su ausencia fosforescente,
el puma corre en el ramaje
como el fuego devorador
mientras arden en él los ojos
alcohólicos de la selva.
Los tejones rascan los pies
del río, husmean el nido
cuya delicia palpitante
atacarán con dientes rojos.

Y en el fondo del agua magna,
como el círculo de la tierra,
está la gigante anaconda
cubierta de barros rituales,
devoradora y religiosa.

VIENEN LOS PAJAROS

Todo era vuelo en nuestra tierra.
Como gotas de sangre y plumas
los cardenales desangraban
el amanecer de Anáhuac.
El tucán era una adorable
caja de frutas barnizadas,
el colibrí guardó las chispas
originales del relámpago
y sus minúsculas hogueras
ardían en el aire inmóvil.

Los ilustres loros llenaban
la profundidad del follaje
como lingotes de oro verde
recién salidos de la pasta

de los pantanos sumergidos,
y de sus ojos circulares
miraba una argolla amarilla,
vieja como los minerales.
Todas las águilas del cielo
nutrían su estirpe sangrienta
en el azul inhabitado,
y sobre las plumas carnívoras
volaba encima del mundo
el cóndor, rey asesino,
fraile solitario del cielo,
talismán negro de la nieve,
huracán de la cetrería.

La ingeniería del hornero
hacía del barro fragante
pequeños teatros sonoros
donde aparecía cantando.
El atajacaminos iba
dando su grito humedecido
a la orilla de los cenotes.
La torcaza araucana hacía
ásperos nidos matorrales
donde dejaba el real regalo
de sus huevos empavonados.

La loica del Sur, fragante,
dulce carpintera de otoño,
mostraba su pecho estrellado
de constelación escarlata,
y el austral chingolo elevaba
su flauta recién recogida
de la eternidad del agua.

Mas, húmedo como un nenúfar,
el flamenco abría sus puertas

de sonrosada catedral,
y volaba como la aurora,
lejos del bosque bochornoso
donde cuelga la pedrería
del quetzal que de pronto despierta,
se mueve, resbala y fulgura
y hace volar su brasa virgen.

Vuela una montaña marina
hacia las islas, una luna
de aves que van hacia el Sur,
sobre las islas fermentadas
del Perú.
Es un río vivo de sombra,
es un cometa de pequeños
corazones innumerables
que oscurecen el sol del mundo
como un astro de cola espesa
palpitando hacia el archipiélago.
Y en el final del iracundo
mar, en la lluvia del océano,
surgen las alas del albatros
como dos sistemas de sal,
estableciendo en el silencio
entre las rachas torrenciales,
con su espaciosa jerarquía
el orden de las soledades.

LOS RIOS ACUDEN

AMADA de los ríos, combatida
por agua azul y gotas transparentes,
como un árbol de venas es tu espectro
de diosa oscura que muerde manzanas:

al despertar desnuda entonces,
eras tatuada por los ríos,
y en la altura mojada tu cabeza
llenaba el mundo con nuevos rocíos.
Te trepidaba el agua en la cintura.
Eras de manantiales construída
y te brillaban lagos en la frente.
De tu espesura madre recogías
el agua como lágrimas vitales,
y arrastrabas los cauces a la arena
a través de la noche planetaria,
cruzando ásperas piedras dilatadas,
rompiendo en el camino
toda la sal de la geología,
cortando bosques de compactos muros,
apartando los músculos del cuarzo.

ORINOCO

Orinoco, déjame en tus márgenes
de aquella hora sin hora:
déjame como entonces ir desnudo,
entrar en tus tinieblas bautismales.
Orinoco de agua escarlata,
déjame hundir las manos que regresan
a tu maternidad, a tu transcurso,
río de razas, río de raíces,
tu ancho rumor, tu lámina salvaje
viene de donde vengo, de las pobres
y altivas soledades, de un secreto
como una sangre, de una silenciosa
madre de arcilla.

AMAZONAS

Amazonas,
capital de las sílabas del agua,
padre patriarca, eres
la eternidad secreta
de las fecundaciones,
te caen ríos como aves, te cubren
los pistilos color de incendio,
los grandes troncos muertos te pueblan
de perfume,)

la luna no te puede vigilar ni medirte.

Eres cargado con esperma verde
como un árbol nupcial, eres plateado
por la primavera salvaje,
eres enrojecido de maderas,
azul entre la luna de las piedras,
vestido de vapor ferruginoso,
lento como un camino de planeta.

TEQUENDAMA

Tequendama, recuerdas
tu solitario paso en las alturas
sin testimonio, hilo
de soledades, voluntad delgada,
línea celeste, flecha de platino,
recuerdas paso y paso
abriendo muros de oro
hasta caer del cielo en el teatro
aterrador de la piedra vacía?

BIO-BIO

PERO háblame, Bío Bío,
son tus palabras en mi boca
las que resbalan, tú me diste
el lenguaje, el canto nocturno
mezclado con lluvia y follaje.
Tú, sin que nadie mirara a un niño,
me contaste el amanecer
de la tierra, la poderosa
paz de tu reino, el hacha enterrada
con un ramo de flechas muertas,
lo que las hojas del canelo
en mil años te relataron,
y luego te vi entregarte al mar
dividido en bocas y senos,
ancho y florido, murmurando
una historia color de sangre.

MINERALES

MADRE de los metales, te quemaron,
te mordieron, te martirizaron,
te corroyeron, te pudrieron
más tarde, cuando los ídolos
ya no pudieron defenderte.
Lianas trepando hacia el cabello
de la noche selvática, caobas
formadoras del centro de las flechas,
hierro agrupado en el desván florido,
garra altanera de las conductoras
águilas de mi tierra,

agua desconocida, sol malvado,
ola de cruel espuma,
tiburón acechante, dentadura
de las cordilleras antárticas,
diosa serpiente vestida de plumas
y enrarecida por azul veneno,
fiebre ancestral inoculada
por migraciones de alas y de hormigas,
tembladerales, mariposas
de aguijón ácido, maderas
acercándose al mineral,
por qué el coro de los hostiles
no defendió el tesoro?
                    Madre de las piedras
oscuras que teñirían
de sangre tus pestañas!
                    La turquesa
de sus etapas, del brillo larvario
nacía apenas para las alhajas
del sol sacerdotal, dormía el cobre
en sus sulfúricas estratas,
y el antimonio iba de capa en capa
a la profundidad de nuestra estrella.
La hulla brillaba de resplandores negros
como el total reverso de la nieve,
negro hielo enquistado en la secreta
tormenta inmóvil de la tierra,
cuando un fulgor de pájaro amarillo
enterró las corrientes del azufre
al pie de las glaciales cordilleras.
El vanadio se vestía de lluvia
para entrar a la cámara del oro,
afilaba cuchillos el tungsteno
y el bismuto trenzaba
medicinales cabelleras.

Las luciérnagas equivocadas
aún continuaban en la altura,
soltando goteras de fósforo
en el surco de los abismos
y en las cumbres ferruginosas.

Son las viñas del meteoro,
los subterráneos del zafiro.
El soldadito en las mesetas
duerme con ropa de estaño.

El cobre establece sus crímenes
en las tinieblas insepultas
cargadas de materia verde,
y en el silencio acumulado
duermen las momias destructoras.
En la dulzura chibcha el oro
sale de opacos oratorios
lentamente hacia los guerreros,
se convierte en rojos estambres,
en corazones laminados,
en fosforescencia terrestre,
en dentadura fabulosa.

Yo duermo entonces con el sueño
de una semilla, de una larva,
y las escalas de Querétaro
bajo contigo.
Me esperaron
las piedras de luna indecisa,
la joya pesquera del ópalo,
el árbol muerto en una iglesia
helada por las amatistas.

Cómo podías, Colombia oral,
saber que tus piedras descalzas

ocultaban una tormenta
de oro iracundo,
cómo, patria
de la esmeralda, ibas a ver
que la alhaja de muerte y mar,
el fulgor en su escalofrío,
escalaría las gargantas
de los dinastas invasores?

Eras pura noción de piedra,
rosa educada por la sal,
maligna lágrima enterrada,
sirena de arterias dormidas,
belladona, serpiente negra.
(Mientras la palma dispersaba
su columna en altas peinetas
iba la sal destituyendo
el esplendor de las montañas,
convirtiendo en traje de cuarzo
las gotas de lluvia en las hojas
y transmutando los abetos
en avenidas de carbón).

Corrí por los ciclones al peligro
y descendí a la luz de la esmeralda,
ascendí al pámpano de los rubíes,
pero callé para siempre en la estatua
del nitrato extendido en el desierto.
Vi cómo en la ceniza
del huesoso altiplano
levantaba el estaño
sus corales ramajes de veneno
hasta extender como una selva
la niebla equinoccial, hasta cubrir el sello
de nuestras cereales monarquías.

LOS HOMBRES

Como la copa de la arcilla era
la raza mineral, el hombre
hecho de piedras y de atmósfera,
limpio como los cántaros, sonoro.
La luna amasó a los caribes,
extrajo oxígeno sagrado,
machacó flores y raíces.
Anduvo el hombre de las islas
tejiendo ramos y guirnaldas
de polymitas azufradas,
y soplando el tritón marino
en la orilla de las espumas.

El tarahumara se vistió de aguijones
y en la extensión del Noroeste
con sangre y pedernales creó el fuego,
mientras el universo iba naciendo
otra vez en la arcilla del tarasco:
los mitos de las tierras amorosas,
la exhuberancia húmeda de donde
lodo sexual y frutas derretidas
iban a ser actitud de los dioses
o pálidas paredes de vasijas.

Como faisanes deslumbrantes
descendían los sacerdotes
de las escaleras aztecas.
Los escalones triangulares
sostenían el innumerable
relámpago de las vestiduras.
Y la pirámide augusta,
piedra y piedra, agonía y aire,
en su estructura dominadora

guardaba como una almendra
un corazón sacrificado.
En un trueno como un aullido
caía la sangre por
las escalinatas sagradas.
Pero muchedumbres de pueblos
tejían la fibra, guardaban
el porvenir de las cosechas,
trenzaban el fulgor de la pluma;
convencían a la turquesa,
y en enredaderas textiles
expresaban la luz del mundo.

Mayas, habíais derribado
el árbol del conocimiento.
Con olor de razas graneras
se elevaban las estructuras
del examen y de la muerte,
y escrutabais en los cenotes,
arrojándoles novias de oro,
la permanencia de los gérmenes.

Chichén, tus rumores crecían
en el amanecer de la selva.
Los trabajos iban haciendo
la simetría del panal
en tu ciudadela amarilla,
y el pensamiento amenazaba
la sangre de los pedestales,
desmontaba el cielo en la sombra,
conducía la medicina,
escribía sobre las piedras.

Era el Sur un asombro dorado.
Las altas soledades
de Macchu Picchu en la puerta del cielo

estaban llenas de aceites y cantos,
el hombre había roto las moradas
de grandes aves en la altura,
y en el nuevo dominio entre las cumbres
el labrador tocaba las semillas
con sus dedos heridos por la nieve.
El Cuzco amanecía como un
trono de torreones y graneros
y era la flor pensativa del mundo
aquella raza de pálida sombra,
en cuyas manos abiertas temblaban
diademas de imperiales amatistas.
Germinaba en las terrazas
el maíz de las altas tierras
y en los volcánicos senderos
iban los vasos y los dioses.
La agricultura perfumaba
el reino de las cocinas
y extendía sobre los techos
un manto de sol desgranado.

Dulce raza hija de sierras,
estirpe de torre y turquesa,
ciérrame los ojos ahora
antes de irnos al mar
de donde vienen los dolores.

Aquella selva azul era una gruta
y en el misterio de árbol y tiniebla
el guaraní cantaba como
el humo que sube en la tarde,
el agua sobre los follajes,
la lluvia en un día de amor,
la tristeza junto a los ríos.

En el fondo de América sin nombre
estaba Arauco entre las aguas
vertiginosas, apartado
por todo el frío del planeta.

Mirad el gran Sur solitario.
No se ve humo en la altura.
Sólo se ven los ventisqueros
y el vendaval rechazado
por las ásperas araucarias.
No busques bajo el verde espeso
el canto de la alfarería.

Todo es silencio de agua y viento.

Pero en las hojas mira el guerrero.
Entre los alerces un grito.
Unos ojos de tigre en medio
de las alturas de la nieve.

Mira las lanzas descansando.
Escucha el susurro del aire
atravesado por las flechas.
Mira los pechos y las piernas
y las cabelleras sombrías,
brillando a la luz de la luna.

Mira el vacío de los guerreros.

No hay nadie. Trina la diuca
como el agua en la noche pura.

Cruza el cóndor su vuelo negro.

No hay nadie. Escuchas? Es el paso
del puma en el aire y las hojas.

No hay nadie. Escucha. Escucha el árbol,
escucha el árbol araucano.

No hay nadie. Mira las piedras.

Mira las piedras de Arauco.

No hay nadie, sólo son los árboles.

Sólo son las piedras, Arauco.

LOS TEMAS POETICOS DE JULIAN DEL CASAL*

Por *José María MONNER SANS*

VIBRABA en *Hojas al viento* (1890), el trémolo del dolor romántico, bien a diapasón con la lírica aun no definidamente modernista de aquellos años de transición o —si se prefiere— de viraje estético. Pues por aquellos años Silva había escrito *Estrellas fijas,* donde se leía:

Cuando ya de la vida
el alma tenga, con el cuerpo rota,
y duerma en el sepulcro
esa noche más larga que las otras...

Y Gutiérrez Nájera había publicado *Para entonces,* en cuya estrofa final ansiaba

morir y joven: antes que destruya
el tiempo aleve la gentil corona,
cuando la vida dice aún soy tuya,
¡aunque sepamos bien que nos traiciona!

También por aquellos mismos años Casal aludía a su juventud languideciente (segundo *Nocturno*) y herida ya de muerte *(Autobiografía).*

Pero los tres poetas acendrarían pronto su a veces similar entonación elegíaca —todavía de timbre indiferenciado— y la encauzarían hacia un pesimismo de más trascendentes alcances: el colombiano, con ansiosa interrogación metafísica en *La respuesta de la Tierra:*

:Qué somos? ¿A do vamos? ¿Por qué hasta aquí vinimos?

---

* Este es el texto que da Alberto Miramón *(J. A. Silva),* corrigiendo una evidente errata, muy repetida: "vivimos" por "vinimos". Y aunque Carlos García-Prada da "venimos" en su ed. de Silva *(Prosas y Versos),* me parece aquel tiempo verbal más acorde con lo que el poeta quiso expresar.

Y el mexicano, en *Mis enlutadas, Monólogo del incrédulo* y *To be,* hasta llegar a la forma apotegmática de la pesadumbre:

Sí: ¡la vida es mal! Pero la vida
no concluye jamás. El dios que crea
es un esclavo de otro dios terrible
que se llama Dolor. ¡Y no se harta
el inmortal Saturno!

También el cubano, insisto, desviaría su quejumbroso canto hacia el pesimismo filosófico en las dos secciones de *Nieve* (1892) —*Marfiles viejos* y *La gruta del ensueño*—, y lo afianzaría y depuraría en muchas de sus *Rimas* (1893). Entre otras, en *Recuerdo de la infancia* al evocar el funesto vaticinio paterno:

gemirá para siempre —su voz decía—
por todos los senderos tu alma cansada.

Vaticinio de progresiva desesperanza:

Para ti la existencia no tendrá un goce
ni habrá para tus penas ningún remedio
y, unas veces sintiendo del mal el roce,
otras veces henchido de amargo tedio,
para ti la existencia no tendrá un goce.

De estas palabras serían luego eco lúgubre las que, en *Páginas de vida,* cree oír a Darío:

juzgándote vencido, por nada luchas
y de ti se desprende siniestra calma.

Siniestra calma de quien ha padecido "hondos desengaños" *(Esquivez),* y alberga "la pasión del sufrimiento" *(A un poeta),* y cuya vida, "tétrica y desencantada" *(Rondeles),* huye de la vacua alegría.

Aquello que mi alma no contrista
tan sólo me produce amargo hastío,

dice en *Oración,* y juzga mejor para sí

primero la tormenta que el reposo,
primero que el hastío... ¡el sufrimiento!

Coincide aquí Casal con el sentir de un lírico italiano al que mucho admiraba, según lo certifica su soneto *A un amigo,* de *Nieve.* Leopardi, efectivamente, había escrito:

...E pur men grava e morde
il mal che n'addolora
del tedio che n'affoga. Oh te beato,
a cui fu vita il pianto. A noi le fasce
cinse il fastidio...

Y Casal señalaba al destinatario del libro cómo el excelso poeta recanatense le enseñaría

todo lo grande que el dolor encierra
y la infinita vanidad de todo.

Pues al destinatario le bastaba leer cuanto de Leopardi había ya, seguramente, leído Casal: *La ginestra,* la *Palinodia al marchese Gino Capponi* y el célebre *Canto notturno.* O los versos, grávidos de decepción, de *Ad Angelo Mai:*

...Di vanità, di belle
fole e strani pensieri
si componea l'umana vita: in bando
li cacciamo: or che resta? or poi che il verde
è spogliato alle cose? Il certo e solo
veder che tutto è vano altro che il duolo.

Subsiste únicamente el dolor. De ahí que la vida, carga sin halagos, no merezca sino desdén:

Nostra vita a che val? Solo a spregiarla...

Convicción que entenebrece el alma de ambos poetas. Y así Casal cerrará *Sensaciones* afirmando leopardianamente

la tristeza profunda de ser hombre.

Estas muy probables reminiscencias de Leopardi se entremezclan en Casal con otras de Baudelaire. El Baudelaire de *Bénédiction,* una de cuyas cuartetas, repito, sirve de epígrafe a *Rimas* —"Soyez béni, mon Dieu, qui donnez la souffrance"—, comprensible padrinazgo que, antes y después de ser voluntariamente elegido, influye constantemente sobre el poeta de *Horridum somnium* y de *Cuerpo y alma.* Pues, con feliz definición, Blanco Fombona dijo que Casal fué "un Leopardi injerto en Baudelaire" (libro citado). Y esas combinadas reminiscencias se entremezclan asimismo con otras de Heine, ya comprobadas en el tono sarcástico de *Post umbra,* pieza de *Hojas al viento.* A este respecto recuérdese que ese primer libro casaliano contiene una paráfrasis de Heine, *La pena,* y que el

cubano Francisco Sellén tradujo en 1875 parte de la obra del lírico alemán (cap. III).

Además, las reminiscencias de Leopardi, Baudelaire y Heine se complican, presumiblemente, con otras de Vigny. Apunté ya que el último verso de *Tras una enfermedad* —"la desnudez de la miseria humana"— parece sellado con el bien acerado cuño del maestro francés. Autor leído por Casal, como lo demuestran una referencia a Eloa, *la soeur des anges,* en *Horridum somnium,* de *Nieve,* y los arpegios que con el tema de la soledad —central en *Moïse* y *La maison du berger*— desgrana nuestro autor sobre su teclado: véase *Voe soli,* por ejemplo, soneto de *Rimas.* Del maestro francés pudieron llegarle estos y otros estímulos poéticos, desde las ideas desarrolladas en ciertas composiciones —*A la Primavera* y *A la Belleza,* por ejemplo— hasta la cincelada esbeltez de algunos versos. Se trata de una influencia algo difusa en su obra y apenas si, para ofrecer punto de apoyo a esta observación, elijo una estrofa de *La maison du berger*:

Vivez, froide Nature, et revivez sans cesse
sous nos pieds, sur nos fronts, puisque c'est votre loi;
vivez et dédaignez, si vous êtes déesse,
l'homme, humble passager, qui dut vous être un roi;
plus que tout votre règne et que ses splendeurs vaines,
j'aime la majesté des souffrances humaines,
vous ne recevrez pas un cri d'amour de moi.

La soledad, tema habitual en la poesía romántica francesa, seguiría fecundando la de la segunda mitad del siglo, y de este tema el poeta sería, a menudo, protagonista obligado: aparece, por ejemplo, en *L'albatros, Le cygne* y *Recueillement* de Baudelaire, en la serie de *Les exilés* de Banville y, por supuesto, en *Les solitudes* de Sully Prudhomme. Y el tema general del inevitable aislamiento de cada ser, particularizado y sublimado en el poeta, lo desenvuelve Casal frecuentemente: léase *En el mar,* de *Hojas al viento,* que así concluye:

¿Qué me importa vivir en tierra extraña
o en la patria infeliz en que he nacido
si en cualquier parte he de encontrarme solo?

Solo, siempre, el hombre. Si poeta, más solo aún. Doble motivo lírico que se aboceta en aquel libro y adquiere relieve en los dos siguientes: véanse -en *Nieve-Paisaje, Al Juez Supremo* y

Flor de cieno y —en *Rimas*— *Obstinación*, *¡Oh altitudo!*, *Voe soli* y *Esquivez*.

Téngase en cuenta, a mayor abundamiento, que entre *Les solitudes* de Sully Prudhomme figura *Corps et âmes* —título grato para quien escribió *Cuerpo y alma*— y que de esa composición, hondamente pensada y estremecidamente sentida, son estos versos:

Mais, oh bien à plaindre les âmes!,
elles ne se touchent jamais;
elles ressemblent à des flammes
ardentes sous un verre épais.

De leurs prisons mal transparentes
ces flammes ont beau s'appeler,
elles se sentent bien parentes,
mais ne peuvent pas se mêler.

La ineluctable separación de las almas y el forzoso apartamiento del artista —desterrado del mundo para vivir recluso en su mundo exclusivo— inspiran a un linaje de escritores franceses leídos por Casal: Vigny, Baudelaire, Banville, Sully Prudhomme. También Leconte de Lisle, según veremos después. Pero la biografía del cubano explica, además, hasta qué punto esos dos temas de común sustancia poética se avenían con su idiosincrasia y derivaban, consecuentemente, de su imposible adaptación al medio social habanero. . . o a cualquier otro medio social. De ahí su propensión a evadirse de lo circundante, visible en *Nostalgias* cuando anhela

ver otro cielo, otro monte,
otra playa, otro horizonte,
otro mar,
otros pueblos, otras gentes
de maneras diferentes
de pensar.

Y aunque describe fantaseadamente todo lo que podría contemplar errabundo, su insatisfacción perdura:

Mas no parto. Si partiera
al instante yo quisiera
regresar.
¡Ay! ¿Cuándo querrá el destino
que yo pueda en mi camino
reposar?

Acabo de citar *Cuerpo y alma* porque un título de Sully Prudhomme trajo a colación este poema de *Rimas* donde resuenan las antinomias bodelerianas: confesión de flaqueza moral y aspiración de pureza y beatitud, y, como fondo, abigarrado cuadro en que se confunden tintes funéreos con rientes rayos de luz. Es éste uno de sus mejores poemas, que sólo podía concebir quien de antiguo estaba habituado a la enrarecida atmósfera poética de Baudelaire. De Baudelaire, en efecto, queda algún nuevo rastro delator, pues su *Voyage a Cythère* presenta una aguafuerte de visiones espeluznantes que remata con acongojada invocación:

> Ah! Seigneur! donnez-moi la force et le courage
> de contempler mon coeur et mon corps sans degouts!

Análogamente procede Casal: después de oponer las visiones espeluznantes de la primera parte a las apaciguadoras de la segunda, encabeza su "envío" final con estas palabras:

> ¡Oh, Señor! Tú que sabes mi miseria...

e implora lenitivo para sus culpas:

> purifica mi alma corrompida
> o librando mi alma de mi cuerpo,
> haz que suba a perderse en lo infinito,
> cual fragante vapor de lago infecto,
> y así conseguirá tu omnipotencia,
> calmando mi horroroso sufrimiento,
> que la alondra no viva junto al tigre,
> que la rosa no viva junto al cerdo.

Alma y cuerpo bodelerianos: "cual fragante vapor de lago infecto".

De ninguna sosegadora certeza dispone este poeta enfermizo y cuya claudicante fe nos señala su amigo Manuel de la Cruz (*Obras,* tomo III). La tierra para él, lugar inhóspito, y la vida, abrupta senda de dolor. Por esto llega a la más resignada pasividad. Dice en *Profanación* que únicamente puede "asirse a los despojos de sus venturas muertas". En *Las horas,* ansía la postrimera. Oye "voces desconocidas de otro mundo" en *Aegri somnia.* De ese otro mundo siente, en *Esquivez,* "la nostalgia infinita". Y marcha, imperturbable y sumiso, hacia el anonadamiento del ser, expresado en *Nihilismo.* Esta composición, de extraordinario valor subjetivo, completa el itinera-

rio que se inicia en *Post umbra* y continúa en *Horridum somnium* y *Cuerpo y alma.*

Apice del pesimismo casaliano es *Nihilismo:* de la semilla que confiadamente arroja el poeta, brota "flor emponzoñada". Y ni late su corazón —recinto de "tedio profundo"—, ni martilla la idea en el cerebro —ámbito de "sombra densa"—, ni le están reservados los laureles de la fama. Así decepcionado, se acerca estoicamente a su tránsito:

> yo, cual fruto caído de la rama,
> aguardo los famélicos gusanos.

Y porque sabe que, tras la oscura selva, Beatriz no ha de mostrarle el Paraíso, quiere disolverse en la nada:

> Ansias de aniquilarme sólo siento
> o de vivir en mi eternal pobreza
> con mi fiel compañero, el descontento,
> y mi pálida novia, la tristeza.

Palabras de acerbo abatimiento que escribe en 1892, acaso cuando presiente aquel "mal oscuro y misterioso", del cual, a poco, hablará en carta a Darío. Mal físico, sin duda. Agregado a otro espiritual, también irremediable: el de aquella su alma, que él califica de "tan triste" en *Páginas de vida.* Doble mal congénito que, en afligente crescendo, aniquila las disminuídas reservas físicas y espirituales de un hombre para quien la vida se extingue cuando en él se ha extinguido —a los treinta años— la voluntad de vivir.

Alma triste y por esto inclinada a la misantropía. Como hombre y como poeta, alejado de todos. Con mayor razón, de la muchedumbre, que él considera incapaz de entenderlo como hombre y como poeta. Y he aquí otro nexo con aquellos líricos franceses que cantaban la soledad: Vigny y Baudelaire. Banville y Sully Prudhomme. Tema común que figura en composiciones ya citadas de estos autores y asimismo en *La muse vénale* de Baudelaire. Además, en *Les montreurs* de Leconte de Lisle, soneto del cual son estos versos:

> Tel qu'un morne animal, meurtri, plein de poussière,
> la chaine au cou, hurlant au chaud soleil d'été,
> promène qui voudra son coeur ensanglanté
> sur ton pavé cynique, ô plèbe carnassiere!

Y en *Solvet seclum,* del mismo Leconte, se lee.

. . . tout se taira, dieux, rois, forçats et foules viles. . .

Y en *Recueillement,* de Baudelaire, este cuarteto:

Pendant que des mortels la multitude vile,
sous le fouet du Plaisir, ce bourreau sans merci,
va cueillir des remords dans la fête servile,
ma Douleur, donne-moi la main; viens par ici.

Modos verbales de un menosprecio, más intelectual que aristocrático, muy de aquella época: plebe carnicera, muchedumbres viles, vil multitud. Compartió Casal ese menosprecio al componer *Día de fiesta* y *Obstinación.* Este soneto se abre así:

Pisotear el laurel que se fecunda
con las gotas de sangre de tus venas;
deshojar, como ramo de azucenas,
tus sueños de oro entre la plebe inmunda.

PERO así como este tema se daba en sus autores favoritos y brotaba en Casal de lo hondo del ser, otro tema —el del amor— originaría composiciones de tan antitéticos sentimientos como varias de las antes enumeradas (cap. II) hasta llegar al categórico rechazo de la mujer. A este respecto, no creo que esas composiciones casalianas tengan fuente literaria a la vista ni que Casal haya recibido préstamos ocasionales de Moréas, quien de joven, en algunas páginas de *Les syrtes,* manifestaba horror hacia el deseo carnal. Y no lo creo, porque de la intimidad del cubano mana muy directamente la desilusionada confesión que estremece a *Esquivez*: su fuente es fuente viva.

¿Y la fuente o fuentes de *En el campo*? Esta poesía merece confrontarse con *L'âme mièvre* de Ephraïm Mikhaël, dice Díez-Canedo: "el mismo sentimiento de huída de la naturaleza palpita en la composición del poeta cubano, expuesto por vivos contrastes de impresiones" *(Letras de América).* ¿Leyó Casal a Mikhaël? ¿Pudo leer su colección *L'Automne,* de 1886, donde *L'âme mièvre* figuraba? ¿O ésta se publicó con anterioridad y Aniceto Valdivia llevó consigo a Cuba, en 1885, la revista donde quizás apareció? Cualquiera de estas hipótesis parece bastante verosímil si se examina el contenido de esa composición y el de *Tristesse de septembre* del propio Mikhaël. Porque aunque éste murió a los veinticuatro años en 1890 y no alcanzó a ser miembro prominente de la secta parnasiana, fué hombre de cultura

universitaria y escritor de delicada sensibilidad. Varias revistas parisienses acogieron sus poesías y escribió tres obras dramáticas, una de ellas estrenada por André Antoine en el Théâtre Libre durante la temporada de 1888. La posteridad no ha olvidado a Mikhaël y sus versos ocupan sitio en recientes florilegios: por ejemplo, en *Poètes d'aujourd'hui* (tomo II) de Ad. van Béver y Paul Léautaud, en la *Anthologie des poètes contemporains* (tomo II) de G. Walch y hasta en *La poesía francesa* del propio Díez-Canedo. Pero si estas colecciones reproducen *Tristesse de septembre,* ninguna da cabida a la otra composición citada, que he logrado conocer gracias a la ayuda de dos buenos amigos.[1] Y confrontadas *En el campo* y *L'âme mièvre,* hallo la analogía que Díez-Canedo apunta. Sobre todo porque —aparte de otros paralelos posibles— el primer verso de la de Casal,

tengo el impuro amor de las ciudades,

recoge, con idéntico vocabulario, lo dicho por Mikhaël en la estrofa que va a leerse:

Mais, comme un empereur parmi les foules viles,
je suis passé dans la campagne, indifférent;
car toujours, en mon coeur, l'impur amour des villes
chantait plus haut que la fôret et le torrent.

Nótese, asimismo, que el desprecio por la multitud —frecuente, según nos consta, en la lírica de aquel período— aquí queda de nuevo estampado y reaparece en los tercetos de Casal:

Más que el raudal que baja de la cumbre,
quiero oír a la humana muchedumbre
gimiendo en su perpetua servidumbre.

A ese desprecio se añaden, tanto la impasibilidad con que Mikhaël contempla la naturaleza, actitud remachada en las dos cuartetas finales, como el afín estado de ánimo que expresa su *Tristesse de septembre.* Y tal estado de ánimo es equivalente al de Casal en su soneto *A la Primavera,* donde algo acaso le llega de Vigny y algo de Mikhaël.

[1] El Dr. José A. Oría, eminente profesor argentino, quien a mediados de 1947 me remitió copia desde París, cuando allí fué invitado a pronunciar conferencias en la Sorbona, y el Sr. Luis Alfonso, digno asesor técnico de la Academia Argentina de Letras, quien se valió de un corresponsal para satisfacer mi deseo. No es, por cierto, la primera deuda que con ambos amigos tengo contraída.

PERO a veces la pesquisa del crítico tropieza con dificultades, porque Casal, como hombre de su época, refleja sentimientos acordes con los de otros contemporáneos. Y sólo cuando las semejanzas ocasionales aparecen ratificadas por otros datos complementarios o cuando hay llamativa reiteración de semejanzas o cuando éstas, formales, son muy resaltantes y confirman otras de fondo —valga como ejemplo ese último de "el impuro amor de las ciudades" y "l'impur amour des villes"—, puede sin reservas mentales señalarse el antecedente descubierto, pues nadie ignora cómo la contemporaneidad origina a menudo meras coincidencias y no siempre directo influjo comprobable de tal o cual autor.

Digo esto a propósito de la sensibilidad muy "fin de siglo" que trasunta la producción de Casal, algunos de cuyos índices reveladores se registran en las anteriores páginas: ya la confesión de flaqueza moral junto a la aspiración de pureza y beatitud; ya el convencimiento de la irremediable soledad del hombre y, en particular, la del poeta; ya el anhelo de huir de la prosaica realidad para recluirse el artista en torre de marfil y desde ella menospreciar a la multitud; ya el desdén hacia lo natural y, por contraste, la sobrevaloración de lo artificioso.

Ajustado este parcial balance de temas, tal vez alguien inquiera si, a más de los autores antes mencionados, no hubo otro, Joris-Karl Huysmans, que dejó huella en Casal: alguna en momentos de su vida y alguna en diversos motivos inspiradores de su obra. Para responder a dicha pregunta, habrá de recordarse el artículo que en "La Habana Literaria" (1892) Casal dedicó a Huysmans y la carta que éste le dirigió. Mas, por desgracia, del artículo únicamente he visto fragmentos —los que transcriben Manuel de la Cruz (*Obras,* tomo V) y Gustavo Duplessis en "Rev. Bimestre Cubana" (III)— y de la carta, únicamente la línea citada por Juan J. Geada y Fernández *(Selección de poesías de J. del C.)*. Pese a esta deficiente información, me atrevo a sostener que de la lectura de *À rebours* quedan vestigios en la vida y en la obra de Casal. Mas no creo que en éste se reencarne Des Esseintes, según la apresurada frase de Darío en su carta de 1894 a Hernández Miyares.

Huysmans que, como es sabido, emprendió su carrera de escritor alrededor del 80, conquistó notoriedad dentro y fuera de Francia con esa su novela de 1884, cuando empezaba a desligarse de ataduras naturalistas. Y a esta su liberación de Zolá

y los camaradas de Médan alude en el ilustrativo prefacio que para una reedición compuso en 1903. Y bien sabido es que en el protagonista de *À rebours,* Jean Des Esseintes, postrer retoño de una linajuda familia —"débil joven de treinta años, anémico y nervioso"— encarnaba Huysmans el decadentismo en boga, algunos de cuyos rasgos completarán aquí el cuadro clínico de aquella sensibilidad muy fin de siglo.

Des Esseintes, en efecto, despreciaba la humanidad, en su mayor parte compuesta "de granujas y de imbéciles". Soñaba con "una Tebaida refinada, con un desierto confortable", pues no sentía ya la atracción femenina y su sexualidad, estragada, sufría patológicas desviaciones. Al eludir lo natural en todo, se había refugiado en lo artificioso: "El artificio parecía a Des Esseintes la señal distintiva del genio del hombre. Como él decía, la naturaleza ha pasado de moda y con la antipática uniformidad de sus paisajes y de sus cielos ha cansado definitivamente la paciencia de los refinados". Del mismo capítulo es el siguiente trozo, para nosotros de adicional significación: "Gracias a sus afeites y a su aspecto ficticio, este paisaje no disgustaba a Des Esseintes". Y cuando dedicado a sabias experiencias de botánico, obtenía ejemplares insólitos, se complacía morbosamente contemplándolos: "Había logrado su propósito: ninguna de las plantas resultaba real. La tela, el papel, la porcelana, el metal, parecían haber sido prestados por el hombre a la naturaleza para permitirle crear sus monstruos".

Así se distraía este personaje, hastiado de cuanto la vida ofrece, "abatido por la hipocondría, aplastado por el *spleen*". Y Huysmans detalla el esmero con que Des Esseintes amueblaba la apartada residencia elegida, y graduaba y armonizaba colores y tonos en sus habitaciones, e ideaba el ambiente marítimo de su comedor, y disponía cuadros, dibujos y grabados, y distribuía libros, plantas y flores, todo con exquisito sentido ornamental del conjunto. Y además nos refiere las excentricidades de Des Esseintes en sus costumbres y el criterio con que seleccionaba desde los autores latinos hasta varios modernos, especialmente franceses, y las preferencias artísticas que revelaban sus lienzos y cartones, firmados por pintores de diferentes siglos y muy distintos países. Sobresalía, eso sí, su predilección por Gustave Moreau, "místico pagano", del cual Huysmans describe dos cuadros —"Salomé" y "La aparición"— en el capítulo V de *Àrebours*: "Había en sus obras desesperadas y eru-

ditas un encanto singular, un hechizo que conmovía profundamente, como lo hay en ciertos poemas de Baudelaire".

La novela de Huysmans interesó mucho a los modernistas americanos. Algunos la tuvieron como manual del perfecto decadente y quizá creyeron que compartir los juicios estéticos de Des Esseintes era inequívoco signo de distinción intelectual. También admiraron sus sibaritismos... aunque éstos no estaban, indudablemente, al alcance de sus mal pertrechadas billeteras.

En el caso individual de nuestro cubano, no pretendo que su ajaponesada habitación —la evocada por Ramón Meza (cap. II)— fuera una empequeñecida parodia de la casa de Des Esseintes, ni que el "jardín ideal" del poeta habanero —crisantemos, ixoras, amarilis, etc.— reprodujera el preciosismo botánico del personaje de Huysmans, ni que la piyama lujosa de Casal admitiera parangón con la sospechosa vestimenta del caballero francés cuando ofrecía rituales comidas sobre manteles negros. Y si a Casal le cautivaban las japonerías de Loti, como lo confirma Federico Villoch (cap. II), mal podía adquirir "las buenas y verdaderas japonerías" con las cuales se recreaba Pedro Balmaceda Toro, aquel chileno coetáneo que Darío rememoró en *A. de Gilbert.*

Pero una anécdota de Casal, relatada por Meza, sorprenderá a quien lea o relea *À rebours,* en cuyo capítulo VIII se enumera la extraña flora que Des Esseintes cultivaba mimosamente. Dice así aquella anécdota: "Un día fuimos a Guanabacoa invitados por la poetisa Aurelia Castillo y acompañando a Cirilo Villaverde, el amado novelista, en una de sus temporadas de invierno en Cuba; Casal se fijó en una planta en verdad rara, una especie de cactus de un tallo carnoso, que se retorcía como una sierpe, muchas espinas, pocas hojas verdes y un grupo de florecillas de cáliz blanco y rosáceo, transparentes, como hechas de cera. Pidió un trozo de aquella planta, llamada *Corona de espinas* por unos, por otros *Corona del Señor,* y la cuidó durante muchos meses en un tiesto de barro, luego en una ánfora etrusca. Le encantaba ver el grupo o ramillete de aquellas exóticas florecillas que producía la planta, iluminado por los débiles y dorados rayos del sol de la mañana". ¿Casual similitud entre las aficiones de Des Esseintes y las de Casal o posible contagio inconsciente de esas aficiones?...

A esta significativa aunque menuda anécdota, añádase lo que antes de aparecer *Bustos y Rimas* (1893), esto es, en vida de Casal, afirma otro de sus amigos, Manuel de la Cruz: "Leyendo a Huysmans vino Casal a hacer de Gustavo Moreau una musa auxiliar, como lo ponen de relieve —y él lo proclama— numerosas páginas de *Nieve.* Y Casal no ha visto un cuadro original de Moreau, ni copias, ni *pastiches:* conoce toda su obra por la reproducción fotográfica y por los exaltados panegíricos de Huysmans" (*Obras,* tomo V). Y aun cuando tenga razón Julio Caillet-Bois al señalar diferencias entre las descripciones de Huysmans y los dos correspondientes sonetos de *Nieve,* no es aventurado pensar que si Casal se parece en algo a Des Esseintes es porque éste compendia atributos dispersos en la grey decadente: misantropía, *spleen* bodeleriano, repudio de la naturaleza, misoginia, propensión a lo artificioso y extravagante y —guardadas las distancias entre la muelle existencia de Des Esseintes y la muy dura de Casal— inclinación al "sensacionismo", al goce que las sensaciones procuran al hombre.

JUNTO a las influencias ya examinadas, la de Edgar Allan Poe, cuya obra se difundió en la América hispana alrededor del 80. Como que un mexicano congénitamente romántico, Manuel María Flores, se adelantó a los modernistas y escribió su *A media noche* con recursos bien poeanos. Y en otros países del norte se produjo idéntico fenómeno de impregnación literaria, que abarcó hasta Chile y las repúblicas del Plata. El cubano Enrique Pineyro, por ejemplo, se refirió a Poe en 1877 al componer un estudio sobre la literatura estadounidense y el colombiano Santiago Pérez Triana agregó en 1887 una introducción a la magnífica versión de *The Raven* publicada por el venezolano Juan Antonio Pérez Bonalde. Años antes, en 1884, *The Bells* había corrido en una traducción del guatemalteco Domingo Estrada, que Darío no tardaría en citar. Y años antes, en 1874, el chileno Eduardo de la Barra, prologuista de *Azul. . .,* había traducido *Lenore.* El mismo De la Barra se refería a Poe en dicho prólogo. Y Pedro Balmaceda Toro, fraternal amigo de Darío entre 1886 y 89, leía a Poe según se desprende de dos pasajes de *Estudios y ensayos literarios* (1889), uno de los cuales pertenece a *La novela social contemporánea,* transcrita por Darío en *A. de Gilbert* (1890). Y el mismo Balmaceda

mencionaba a Poe en una carta dirigida al nicaragüense, que éste insertó en las páginas finales de ese folleto. Además, pronto Darío dedicaría a Poe un artículo de 1893, luego incluso en *Los raros.*

Si no todo, bastante de todo esto debió ver Casal. Y también el estudio, a veces parafrástico, con que Baudelaire antecedió los cuentos de Poe, estudio divulgado en una edición castellana de 1884 con sello de la casa francesa Garnier Hnos. La influencia de Poe llegaba así, por doble conducto, hasta los iniciadores del modernismo: sea a través de buenos traductores hispanoamericanos, sea de reflejo, gracias a escritores que como Baudelaire y Mallarmé, o trasladaban al francés los cuentos, los ensayos estéticos y los poemas del genial norteamericano, o de éste recibían estímulos poéticos y enseñanza para sus innovaciones formales y métricas.

Alude Casal a Poe en un verso de *Cuerpo y alma,* y evoca en *Horridum somnium* a Eleonora, "la pálida novia", aquella que ahuyenta "la sombra del cuervo", y reaparecen los cuervos sepulcrales en *Pax animae.*[2] Vuelve a aludirlo en un párrafo de *Bustos,* que conozco de segunda mano: "El poeta moderno es un alucinado como Poe o Villiers de l'Isle-Adam, que nos comunica sensaciones inexperimentadas" (*E. A. P. in hispanic literature,* tesis de John Eugene Englekirk). No es improbable, pues, que Poe lo afianzara en su gusto por los "repetends", aunque tal recurso se alearía con el de los retornelos usados por Baudelaire, Banville, Leconte de Lisle, Rollinat, etc., de los cuales traté en el capítulo anterior. Por consiguiente, la influencia poeana se limitaría a los "refrains" o estribillos empleados en *Canas* y *Recuerdo de la infancia.* porque los de *Rondeles* y *Vieja historia* llevan visiblemente la marca de Banville.

Si bien el tono densamente melancólico y la irradiación sugestiva de ciertas composiciones de Casal —en particular *Blanco y negro, La reina de la sombra, Horridum somnium, Cuerpo y alma*— lo aproximan a la lírica del norteamericano, difícil es discernir exactamente cuánto debe a la presumible lectura de *The Raven* y *Lenore* y, quizá, de *Ulalume, Annabel*

[2] La Srita. Celestina Calvo —alumna de Literatura Contemporánea de la Fac. de Humanidades de La Plata, cátedra de la que fuí profesor titular hasta fines de 1946, fecha de mi cesantía— parangonó acertadamente en 1944 un fragmento de la *Autobiografía* de Casal con los primeros versos de *Alone,* composición póstuma de Poe que se publicó en 1875.

Lee, For Annie y *The conqueror worm,* porque al ascendiente de Poe se superpone el de Baudelaire, siempre presente en el espíritu de Casal. De ahí que considere poco persuasivas las aserciones de Englekirk, quien se esfuerza asimismo por descubrir a Poe en las entrelíneas de *Laus noctis, Las alamedas, Bohemios, Aegri somnia* y *Ausencia*: mal que aqueja de ordinario a los autores de tesis universitarias cuando extreman su propósito demostrativo y, al hacerlo, nos brindan tanto trabajo de investigación —parcialmente aprovechable— como el apilado en *E. A. P. in hispanic literature.* Pues la influencia de Poe, si bien leve sobre Casal, se advierte más palmariamente en páginas de Silva y Darío, de Gutiérrez Nájera y Leopoldo Díaz, de Nervo y Lugones, de Jaimes Freyre, Herrera y Reissig y Horacio Quiroga.

Obsérvese, finalmente, que los decorativos títulos escogidos para las diversas secciones de *Nieve* y los de varias composiciones reunidas en este libro y en los otros dos de Casal corroboran su asidua lectura de los poetas franceses del siglo XIX y de los americanos de su misma generación. Aun descartando comprensibles y fortuitas similitudes, ciertos títulos —por ejemplo *La muerte de Moisés, Fatuidad póstuma, Bohemios, Tristissima nox, Cuerpo y alma, En un hospital, Pax animae*— traen a la mente los nombres de Vigny (*Moïse*), de Gautier (*Coquetterie posthume*), de Baudelaire (*Bohémiens en voyage*) de Leconte de Lisle (*Nox*), de Sully Prudhomme (*Corps et âmes*), de Verlaine (su folleto *Mes hôpitaux*), de Gutiérrez Nájera (*Tristissima nox* y *Pax animae*). Y excluyo deliberadamente de la lista aquellos títulos mostrencos en la lírica de entonces: ya los infaltables *Vespertino* y *Nocturno,* ya un *Medallón* o un *Bajorrelieve,* ya este *Invernal* o ese *Paisaje.*

TRAS LA HUELLA DE PORFIRIO BARBA JACOB

Por *Fedro GUILLEN*

De tarde en tarde, por la gracia de un poema o la revelación de alguna anécdota desconocida, el desconcertante Porfirio Barba Jacob vuelve a nosotros. Y siempre vuelve envuelto por esa niebla de superstición que lo acompañó en vida, rodeado de leyendas que amorosamente cultivaba para pasmo de ingenuos y júbilo de sus admiradores, que eran todos los que escuchaban su palabra, su poesía.

Barba Jacob estaba dotado de múltiples virtudes: supo de fogatas revolucionarias cuando sentó plaza como soldado, en quién sabe qué tiempos, robando gallinas para el Estado Mayor, y embriagándose con el olor de las guanábanas en las noches hipnóticas del trópico. Recorrió Centroamérica aleccionando poetas y sembrando acciones. Fué maestro de escuela. Fundó uno de los principales periódicos del Istmo ("El Imparcial", de Guatemala) y el diálogo con el sensitivo Arévalo Martínez, lo influyó hasta hacerlo escribir varios libros, uno de ellos magistral.

Pasó luego a México, dejando en los lugares que había cruzado, tiradas como flores, cien anécdotas de todos matices, desde el antojo tragicómico de sesiones espíritas, hasta leyendas misteriosas de toxicomanías, firme siempre la descomunal cachimba de ámbar en la mandíbula agresiva.

Estuvo en las Antillas, donde lo conoció García Lorca. Cuentan que el día de su arribo a La Habana, asombró a los economistas de la Isla con un editorial sobre el azúcar. Hizo poemas y paseó entre las negras del malecón, libidinosas y centelleantes en las noches cálidas. Recordando, solía contar —y hasta inventar— escenas lúbricas endiabladas de las hermanas de María Belem.

México lo aprehendió en definitiva y ya no pudo irse. Algunas veces en provincia, en inverosímiles empresas mercantiles; en pequeñas jiras alucinado por nuestro paisaje que a veces

lo hacía hasta inventar palabras ("Acuarimántima" —¿verdad, don Rafael Heliodoro Valle?—) o de animador de las redacciones metropolitanas, siempre pobre, pero siempre orgulloso, esperaba con elegancia "su hora", biengastando el tiempo con el don taumatúrgico de su conversación, deleite y lujo de círculos insomnes.

Barba Jacob escribía poco y no era afecto a editar libros. Sus manuscritos olían a viejo en las gavetas donde pasaban años esperando segunda lectura (¡sabia lección para impacientes en publicar todo lo escrito sobre la marcha!). Cuando agonizaba en un hospital, una de tantas veces, un grupo de amigos guatemaltecos imprimió un libro con poemas del enfermo, para ayudarlo económicamente, y aunque apreció el rasgo generoso, no perdonó nunca la falta de selección seguida en la edición del poemario. "No hay que publicar todo lo que se escribe" —decía— y le dolía el recuerdo del libro de Guatemala.

Esa vigilante autocrítica, esa inflexible exigencia con su obra, lo mantuvo alejado de las imprentas y siempre voluntades ajenas sacaron a luz sus escritos. (Don Alfonso Teja Zabre me ha contado que existe en Tegucigalpa, inédito, un libro de ensayos de Barba Jacob).

Conocedor de su valía era parco para admirar y, por lo menos en sus últimos años, leía poco, debido a un ritmo acelerado de vida y a ese prodigarse constantemente en charlas y veladas en las que brillaba como núcleo solar. Buena falta hizo alguien que recogiera esa poesía verbal que complementa, con la escrita, la calidad genial de Porfirio Barba Jacob.

Si el poeta leía poco en sus últimos años, tenía, en cambio, una envidiable sabiduría vital. Era definitivamente un erudito de la vida. No en vano contestó a un discípulo que deseaba penetrar el arcano poético: "¿Cómo hechizarse. . .? ¡Viviendo!". Sí, viviendo, pero no con la santa lógica de un buen pater familias, sino, hasta donde esto es posible, como realmente se antoje.

¡Pero, que cara, duramente, se paga por adquirir toda esa sabiduría! Es una cuenta diaria de angustias, de contradicciones físicas y espirituales. Es un no estar en paz con la vida. Y así le tocó vivir a Barba Jacob. Por eso no todo era ficción en su afán de jugar a luciferino. Algo había de tramoya y de fantasía en su vida. ¡Eso qué importa! Lo innegable es que el angustiante drama vital del poeta efundió toques de desazón y dolor a su poesía, con una hondura impar en el Nuevo Mundo, si se excluye a Vallejo.

Dicen que Barba Jacob era un hombre bueno. Es, al fin y al cabo, la salida más peregrina y favorecida para clasificar a alguien. Ciertamente los bondadosos conmueven pero culminan en una cruz sin desesperarse. Preferible, a veces, el azufre de los diablos para ganar la partida. No nos interesa el problema sino en función de una conducta: el Barba Jacob que narraba sus "crímenes"; que sacaba súbitamente un puñal para después usarlo tranquilamente como sencillo limpiauñas; el que se cambiaba de nombres e imprimía esquelas participándolo, ese, era simplemente un hombre con genio y angustia suficientes hasta para derramarla en tales incidencias. Acaso los desvíos de su existencia le dieron más ratos con el cada día más olvidado Luzbel. Sin embargo, en su poesía, en algunos de sus versos —maravillosa sublimación del arte— se percibe una serenidad casi cristiana.

El poeta gustaba de sus males amorosamente, nutriendo con ellos su corazón y su poesía: de ahí el secreto de su perpetua convalecencia. Seres como él, de una febrilidad tan intensa, habitantes de un mundo de desequilibrios, no pueden tener la aburrida salud de un pastor protestante. Porque sufren, existen, y hay conexiones esotéricas entre sus desniveles y el milagro de sus creaciones estéticas. Sienten latir dentro de sí fuerzas negativas que los empujan a transgredir fronteras, y su lema común es un "Odio la armonía" que repitiera el más atormentado de todos los atormentados novelistas rusos.

¿Podríamos aceptar frente a espíritus así, la definición de que el arte es efecto de un exceso de energía que se consume cuando los instintos están satisfechos? ¿No es precisamente lo contrario?

El arte en estos casos actúa como fuerza primigenia que roba para sí las energías, aunque los impulsos instintivos no estén en paz. La pasión creadora es entonces una catarsis, una función que no se conformaría con residuos de energía, como la que se gasta en el juego, por ejemplo.

Pero de todos los curiosos matices a que llegó Barba Jacob, por su no estar en paz con la vida, hay uno que más ha conmovido a sus contemporáneos: su afán de olvidar el nombre en cualquier encrucijada para abrir un nuevo episodio con otro cualquiera, sin pensar que si hubiera más luz en las almas, todos deberíamos hacer eso de cuando en cuando, botando como cáscara vieja y caduca el nombre que nos impusieron con las aguas lustrales, y del que nos hemos fastidiado.

Un día, un dichoso día en que la estética esté sobre los registros civiles, los hombres imitarán al maestro antioqueño que dejará caer, probablemente, una de sus clásicas sonrisas amargas, desde donde se halle.

UNA tarde luminosa de hace algunos años, volví a ver a Porfirio Barba Jacob en la calle del Ayuntamiento de esta metrópoli. Vivía en un hotel de tercera clase, y cuando pregunté por él, una comadre que lavaba ropa a la entrada dijo en voz alta: "buscan al Taita". Un soñoliento mastín de color indefinible por falta de baño, parecía vigilar la puerta del cuarto que yo buscaba. Un pasadizo lleno de flores me condujo hasta él; de sweater gris sobre el cuerpo enteco, sentado en la penumbra, lanzando volutas de humo azulenco, no olvidaré la expresión equina de su rostro, hendiendo el vacío los pómulos saltones. (¿O era que iba yo sugestionado por el cuento de Arévalo Martínez: "El hombre que parecía un caballo"?).

Me tendió la mano animoso y le recordé los tiempos en que nos visitaba en una finca campestre y gustaba de morder guayabas tiernas que cortaba como rapaz fugado de la escuela. O bien, alarmar en el comedor, con extrañas mezclas (mantequilla y café, por ejemplo), repartiendo antes de salir, cigarrillos enbadurnados levemente de cierta droga, que luego hacía echar chispas a los concurrentes. Después, naturalmente, reían de las travesuras del poeta.

Esa tarde del reencuentro, aparecían y desaparecían las líneas de su cara, cada vez que el fuego del tabaco era azuzado por frenéticas chupadas, triunfando instantáneamente sobre la obscuridad. Lenta la voz, alertas los ojos insomnes, alzando a veces las manos en ademanes nerviosos, el poeta hablaba con rara inspiración y todo en el ambiente parecía estar detenido por su palabra.

Oyéndolo esa y algunas otras tardes, llegué a pensar, caprichosamente, en el éxito que hubiera sido el poeta en los salones franceses del XVIII, donde la conversación llegó a las alturas de todo un arte, ya que dicho y repetido está, que en tales dominios nunca se puso el sol para Barba Jacob.

De ese hotel de mala muerte recuerdo bien que salí encantado, pues llevaba en mi bolsillo su declaración terminante de que "El hombre que parecía un caballo" pertenece por entero

a Rafael Arévalo Martínez, contrariando, así, el rumor egoísta creado al respecto en Centroamérica.

No cesaba mi asombro ante la vitalidad espiritual de un hombre que apenas le iba quedando cuerpo. Una vida sin tregua, como la suya, había agotado todo, menos la electricidad de sus nervios que lo mantuvieron lúcido hasta el último momento; lúcido y sin la deprimente actitud de los enfermos. Su señorío lo acompañó hasta el postrer latido y la estrella brillante que iluminó su vida, jamás, ni en los abismos y tinieblas del poeta, se apagó del todo. Fué siempre un hombre que sintió el peso —y la responsabilidad— de su genio y la dimensión de su destino, amargo, cruento, réplica, en muchos de sus días del sufrido por Job, el bíblico, a quien evocaba, además, en la música del último apellido que le plugo apropiarse.

Cuando la fría madrugada de enero de 1942, Porfirio Barba Jacob entró por fin al ignoto estuario que tanto había rehuído, un raro calosfrío sacudió a la América que siente y piensa. ¡Había ganado la muerte una de sus batallas singulares! A marchas forzadas, día a día, fué sitiando aquel valeroso corazón hasta dejarlo solo, como un capitán heroico que sigue luchando sin que nadie lo ayude.

Al abrirse la tumba del poeta, la poesía americana recibió una de las mejores herencias que le hayan hecho. No muy cuantiosa pero con bienes que perdurarán a otras eras. Y cuando abatido su cuerpo entró a mezclarse en la tierra mexicana que tanto amaba, ya dirimido el duelo entre Luzbel y el Angel cien veces desplazado, nosotros repetíamos acongojados su lección imperecedera y sencilla: "Vivir es esforzarse".

Años después volaron las cenizas de Barba Jacob hasta su tierra natal, en cuya tumba algún arbusto antioqueño habrá crecido con el abono simbólico del puñado de tierra de nuestro Valle, que por designio de caros poetas acompañó el último viaje de quien fuera impenitente andariego.

LO CRIOLLO EN LA LITERATURA

Por *Arturo USLAR-PIETRI*

América fué en casi todos los aspectos, un hecho nuevo para los europeos que la descubrieron. No se parecía a nada de lo que conocían. Todo estaba fuera de la proporción en que se había desarrollado históricamente la vida del hombre occidental. El monte era más que un monte, el río era más que un río, la llanura era más que una llanura. La fauna y la flora eran distintas. Los ruiseñores que oía Colón no eran ruiseñores. No hallaban nombre apropiado para los árboles. Lo que más espontáneamente les recordaba era el paisaje fabuloso de los libros de caballerías. Era en realidad otro orbe, un nuevo mundo.

También hubo de formarse pronto una sociedad nueva. El español, el indio y el negro la van a componer en tentativa y tono mestizo. Una sociedad que desde el primer momento comienza a ser distinta de la europea que le da las formas culturales superiores y los ideales, y que tampoco es continuación de las viejas sociedades indígenas. Los españoles que abiertamente reconocieron siempre la diferencia del hecho físico americano fueron más cautelosos en reconocer la diferencia del hecho social. Hubiera sido como reconocer la diferencia de destino. Sin embargo la diferencia existía y se manifestaba. Criollos y españoles se distinguieron entre sí de inmediato. No eran lo mismo. Había una diferencia de tono, de actitud, de concepción del mundo. Para el peninsular el criollo parecía un español degenerado. Muchas patrañas tuvieron curso. Se decía que les amanecía más pronto el entendimiento pero que también se les apagaba más pronto. Que era raro el criollo de más de cuarenta años que no chochease. Que eran débiles e incapaces de razón. Por su parte el criollo veía al peninsular como torpe y sin refinamiento. Todo esto lo dicen los documentos de la época y está latente en palabras tan llenas de historia viva como "gachupín", "indiano", "chapetón", "perulero". La misma voz

"criollo" es un compendio de desdenes, afirmaciones y resentimientos.

Esa sociedad en formación, nueva en gran medida, colocada en un medio geográfico extraordinariamente activo y original, pronto comenzó a expresarse o a querer expresarse. Hubo desde temprano manifestaciones literarias de indianos y de criollos. No se confundían exactamente con los modelos de la literatura española de la época. Los peninsulares parecían pensar que todo aquello que era diferente en la expresión literaria americana era simplemente impotencia para la imitación, balbuceo o retraso colonial. Algún día superarían esas desventajas y sus obras podrían confundirse enteramente con las de los castellanos.

Esas diferencias literarias existieron desde el primer momento. Empezaron a aparecer aun antes de que hubiera criollos. Surgen ya en la expresión literaria de los primeros españoles que llegan a América y la describen. La sola presencia del medio nuevo los había tocado y provocado en ellos modificaciones perceptibles. Esos españoles que venían de una literatura en la que la naturaleza apenas comparece van de inmediato y por necesidad a escribir las más prolijas y amorosas descripciones del mundo natural que hubiera conocido Europa hasta entonces. Ya es la aparición de un tema nuevo y de una actitud nueva. Hay también una como ruptura de la continuidad literaria. Cuando van a narrar los hechos históricos de que son testigos lo hacen resucitando antiguas formas ya en desuso. Van a escribir crónicas.

Se manifiesta también una como resistencia del nuevo medio cultural al trasplante de las formas europeas. A algunas las admite, a las más las modifica, pero a otras las rechaza. Los dos géneros literarios en que florece el genio español en la hora de la colonización: la comedia y la novela realista, no logran pasar a América. Cuando viene un gran novelista como Mateo Alemán, calla o escribe una Gramática. No hay en Indias quien imite a Lope de Vega, a pesar de que hubo tiempo en que todo el que podía sostener pluma de poeta lo imitaba en España. En cambio se cultiva con intensidad y extensión extraordinaria el poema histórico narrativo, que en España no llega a arraigar y tiene una vida efímera y postiza.

Esos rasgos y caracteres diferenciales no hicieron sino acentuarse con el tiempo, dándole cada vez más ser a la realidad

de una literatura hispano-americana que, fuera de la lengua, no tenía mucho en común con la literatura española.

Tardos fueron los españoles en admitir este hecho. Todavía a fines del siglo XIX Menéndez y Pelayo habla de la literatura hispano-americana como parte de la literatura española y se propone, en la antología que la Academia le encomienda darle "entrada oficial en el tesoro de la literatura española" a la "poesía castellana del otro lado de los mares". Con todo Menéndez y Pelayo no puede menos que atisbar algunas de esas diferencias tan visibles. Para él la contemplación de las maravillas naturales, la modificación de la raza por el medio ambiente y la vida enérgica de las conquistas y revueltas, sirven de fundamento a la originalidad de la literatura de la América Hispana. Originalidad que para él se manifiesta en la poesía descriptiva y en la poesía política.

También hubo de notar las diferencias Juan Valera. Para él, provenían del menor arraigo de los criollos, de la menor savia española. Esto le parecía inclinarlos al cosmopolitismo. No eran estos rasgos que podían merecer su alabanza. Y tampoco se cuidaba de restrearlos en el medio colonial para ver si tenían algo de consubstancial con el espíritu del criollo.

Esta parca y un poco desdeñosa admisión de la diferencia llega sin modificarse casi hasta nuestros días. Reaccionan contra ella algunos pocos: Miguel de Unamuno, en parte, y Federico de Onís, de un modo tenaz y penetrante. Pero todavía cuando Enrique Díez Canedo se recibe en la Academia Española, Díez Canedo que amaba y quería entender a América, habla de la "unidad profunda" de las letras hispánicas, y, concediendo una mínima parte a la diferencia, afirma que Garcilaso el Inca, Alarcón, Sor Juana y la Avellaneda: "españoles son y españoles han de seguir siendo".

Y sin embargo las diferencias existen, han existido siempre, se han venido afirmando al través del proceso histórico de la formación cultural de Hispano-América, están presentes en todas las obras importantes de su literatura desde el siglo XVI, lejos de debilitarse se han venido afirmando con el tiempo, y son mayores y más características que las semejanzas que la acercan al caudal y al curso de la literatura española.

No hay manera más clara de percibir toda la verdad de esta aserción que la que consiste en aplicar a cualquiera de las obras capitales de la literatura criolla los rasgos que se han venido a considerar como los más característicos y persistentes

de la literatura española. La incompatibilidad brota al instante para decirnos que, precisamente, en lo más fundamental han sido siempre y son hoy cosas distintas.

Don Ramón Menéndez Pidal,[1] autoridad legítima en todo lo que se relaciona con la lengua y literatura castellanas, ha señalado como los caracteres fundamentales de la literatura española los siguientes: la tendencia a lo más espontáneo y popular; la preferencia por las formas de verso menos artificiosas; la persistencia secular de los temas; la austeridad moral; la sobriedad psicológica; la escasez de lo maravilloso y de lo sobrenatural; el realismo y el popularismo.

Es obvio que estos caracteres que Menéndez Pidal considera "de los más típicos y diferenciales" de la literatura española no convienen a la literatura hispanoamericana. No son los de ninguna de sus épocas, ni se reflejan en ninguna de sus obras más caracterizadas y valiosas. No se hallan en la obra del Inca Garcilaso; es casi lo contrario lo que representa Sor Juana Inés de la Cruz; no aparecen en los libros del Padre Velasco, de Rodríguez Freyle, de Peralta Barnuevo; no están en Concolorcorvo, y ni la sombra de ellos asoma en Sarmiento, o en Martí, en Darío o en Horacio Quiroga. Aun las formas más populares de la poesía hispanoamericana, como Martín Fierro, se apartan visiblemente de ese esquema.

No hay duda de que son otros los rasgos que identifican a la literatura hispanoamericana. No sólo llegaron más atenuados a ella los rasgos castellanos que se impusieron a toda la Península, sino que desde el comienzo se afirmó en ella la necesidad de una expresión distinta. Lo castizo no halló sino un eco superficial en su ámbito.

Examinada en conjunto, en la perspectiva de sus cuatro siglos, la literatura hispanoamericana presenta una sorprendente individualidad original. Desde el comienzo se manifiestan en ella caracteres propios que se van acentuando a lo largo de su evolución y que la distinguen de un modo claro de la literatura española y de todas las otras literaturas occidentales. Esos caracteres aparecen temprano, se van intensificando con el transcurso del tiempo y están en todas sus obras fundamentales. El mundo nuevo hallado en el Océano, y la sociedad original formada en su historia, llevaron el eco de sus peculiaridades a su expresión literaria.

---

[1] *Bulletin Hispanique,* 1918. Vol. XX.

No es difícil señalar algunos de esos rasgos característicos. Son los más persistentes y los más extendidos. Asoman en las más antiguas obras de la época colonial y continúan indelebles en las más recientes de las últimas generaciones. En grado variable se advierte igualmente su presencia en todos los géneros. Desde la historia a la poesía, al ensayo y a la novela.

El primero de esos rasgos propios es, sin duda, la presencia de la naturaleza. La naturaleza deja de ser un telón de fondo o el objeto de una poesía didáctica para convertirse en héroe literario. El héroe por excelencia de la literatura hispanoamericana es la naturaleza. Domina al hombre y muestra su avasalladora presencia en todas partes. A la árida literatura castellana llevan los primeros cronistas de Indias, más que la noticia del descubrimiento de costas y reinos, un vaho de selvas y un rumor de aguas. Los ríos, las sierras, las selvas son los personajes principales de esas crónicas deslumbradoras para el castellano que las lee desde la soledad de su parda meseta. Es con bosques, con crecientes, con leguas con los que luchan Cabeza de Vaca, o Gonzalo Pizarro, u Orellana.

Aun cuando llegan las épocas más clásicas e imitativas, el jesuíta expulsado hará su poema neo-latino sobre la naturaleza salvaje de América, la "Rusticatio Mexicana" de Landívar. Cuando Bello invita a la poesía neo-clásica a venir a América la primera nota de americanidad que le ofrece es el canto a las plantas de la zona tórrida.

Pero ese dominante sentimiento de la naturaleza en la literatura criolla no es meramente contemplativo, es trágico. El criollo siente a la naturaleza como una desmesurada fuerza oscura y destructora. Una naturaleza que no está hecha a la medida del hombre.

Cuando Sarmiento considera la vida política y social argentina para escribir a "Facundo", el medio natural se convierte fatalmente en el personaje de su obra. No es de Rosas, ni siquiera de Quiroga de quien va a hablarnos, es de la pampa. El la siente, criollamente, como un ser vivo, como una fiera monstruosa que amenaza la vida argentina.

Podría parecer baladí señalar la presencia de la naturaleza en los románticos, porque en ellos podría ser simple imitación de sus maestros europeos. Pero en cambio, cuando la novela hispanoamericana comienza a alcanzar dimensiones universales, se afirma como su rasgo más saliente el de la presencia trágica de la naturaleza como héroe central. En ninguna otra

novela contemporánea tiene la naturaleza semejante importancia.

El rasgo que me parece seguir a éste en importancia y permanencia es el que podríamos llamar del mestizaje. O de la aptitud y vocación de la literatura, como de la vida criolla, para el mestizaje. La literatura hispanoamericana nace mezclada e impura, e impura y mezclada alcanza sus más altas expresiones. No hay en su historia nada que se parezca a la ordenada sucesión de las escuelas, las tendencias y las épocas que caracteriza, por ejemplo, a la literatura francesa. En ella nada termina y nada está separado. Todo tiende a superponerse y a fundirse. Lo clásico con lo romántico, lo antiguo con lo moderno, lo popular con lo refinado, lo racional con lo mágico, lo tradicional con lo exótico. Su curso es como el de un río que acumula y arrastra aguas, troncos, cuerpos y hojas de infinitas procedencias. Es aluvial.

Nada es más difícil que clasificar a un escritor hispanoamericano de acuerdo con características de estilos y escuelas. Tiende a extravasarse, a mezclar, a ser mestizo.

Este rasgo tan característico de lo criollo se presenta también en las artes plásticas. En un sagaz ensayo ("Lo mexicano en las artes plásticas") José Moreno Villa habla del "fenómeno muy colonial de mestizaje" que hace que en los "conventos del XVI encontraremos esa extraña mezcla de estilos pertenecientes a tres épocas: románica, gótica y renacimiento". Esa tendencia al mestizaje le parece a Moreno Villa lo que fundamentalmente diferencia al arte mexicano del europeo del que parece proceder y sus interesantes observaciones las resume en la siguiente forma, que viene a ilustrar de un modo muy útil nuestra tesis: "El siglo XVI se distingue por su anacionismo (mezcla de románico, gótico y renacimiento); el siglo XVIII se distingue por su mestizaje inconsciente; y el siglo XX se distingue por la conciencia del mestizaje".

Muchos son los ejemplos de este fecundo y típico mestizaje que ofrece la literatura criolla en todas sus épocas.

Garcilaso el Inca, buen símbolo temprano, es más mestizo en lo literario y en lo cultural que en la sangre. Elementos clásicos y barrocos siguen vivos en nuestro romanticismo. "Facundo" es un gran libro caótico imposible de clasificar.

Ese mestizaje nunca se mostró más pleno y más rico que en el momento del Modernismo. Todas las épocas y todas las influencias literarias concurren a formarlo. Es eso precisamente

lo que tiene de más raigalmente hispanoamericano y que era lo que Valera juzgaba simplemente como cosmopolitismo transitorio. El Modernismo surge por eso en América y en España no tiene sino un eco momentáneo y limitado. Los hombres del 98 aprenden la lección modernista pero en su mayor parte reaccionan hacia lo castizo.

Esa vocación de mestizaje, esa tendencia a lo heterogéneo y a lo impuro vuelven a aparecer en nuestros días en la novela hispanoamericana. En ella se mezclan lo mítico con lo realista, lo épico con lo psicológico, lo poético con lo social. Tan impura y tan criolla como ella es la nueva poesía. A nada del pasado renuncia incorporando aluvialmente todo lo que le viene del mundo. No renuncia al clasicismo, ni al barroco, ni al romanticismo, ni al modernismo. Sobre ellos incorpora los nuevos elementos que florecen en la extraordinaria poesía caótica de un Pablo Neruda.

Frente a la tendencia de la literatura española "a lo más espontáneo" y "a las formas de verso menos artificiosas" la literatura hispanoamericana alza su antigua devoción por las formas más artísticas.

El gusto hispanoamericano por las formas más elaboradas y difíciles, por las formas de expresión más cultas y artísticas, no sólo se manifiesta en su literatura y en su arte, sino que se refleja en la vida ordinaria y hasta en el arte popular. Barroca, ergotista y amiga de lo conceptual y de lo críptico es su poesía popular. El cantor popular compone frecuentemente en formas tan elaboradas como la de la décima.

Ya el español Juan de Cárdenas, entre otros, señalaba en el siglo XVI el gusto del criollo por el primor del discurso y la ventaja que en esto llevaba al peninsular. Lope de Vega, por su parte, en el gran archivo de su teatro, señala como característica del indiano la afectación del lenguaje: "Gran jugador del vocablo". Y Suárez de Figueroa en "El Pasagero", dice de ellos: "¡Qué redundantes, qué ampulosos de palabras!"

La larga permanencia del barroco y la profunda compenetración del alma criolla con ese estilo es un fenómeno harto revelador en este sentido. Es el estilo que más se naturaliza y arraiga en América. En cierto modo adquiere en ella un nuevo carácter propio. Sació el amor del criollo por lo oscuro, lo difícil, lo elaborado. Es hecho muy lleno de significación que a fines del siglo XVI, en el aislamiento de una villa de la Nueva España, Bernardo de Balbuena, un seminarista, crecido y for-

mado allí, concibiera el más complejo y rico de los poemas barrocos de la lengua castellana: el "Bernardo".

El gusto del hispanoamericano por las formas más artísticas y arduas no se pierde. Sobrevive a todas las influencias y a todas las modas. Lo lleva a todos los géneros literarios, desde la novela al periodismo. Lo que primero le importa es la belleza de la expresión. Eso que llaman el estilo. Y que hace que la mayor aspiración de un escritor consiste en ser considerado como un estilista.

El barroco y el modernismo son tan hispanoamericanos porque satisfacen ampliamente esa sed de las formas más artísticas. No le parece al hispanoamericano que se puede ser gran novelista sin escribir en una hermosa prosa. Ni se puede ser pensador sin una expresión artística. El prestigio de Rodó no venía de sus ideas sino de su forma. Los novelistas más estimados en Hispanoamérica son los que emplean un lenguaje más armonioso y poético. Jorge Isaacs antes que Blest Gana. Y Ricardo Güiraldes antes que Manuel Gálvez.

El hispanoamericano no concibe la literatura sino como arte de la palabra, y la medida de ese arte es la forma.

Junto a este rasgo, y sólo en aparente contradicción con él, me parece ver surgir de inmediato el del primitivismo de la literatura criolla.

El mismo gusto de la forma y de la elaborada composición la lleva a una deformación de los datos inmediatos de lo objetivo, que a lo que se parece es a la estilización de los primitivos. Hay en la literatura hispanoamericana cierta forma de realismo que no es sino realismo de primitivo. Una realidad reelaborada por el estilo y por la concepción general del sujeto. Una como perspectiva de primitivo que hace que el pájaro del árbol del fondo resulte tan grande como la cabeza del personaje de primer plano.

Esta estilización primitiva de lo natural y de lo subjetivo rechaza la mera copia de la realidad y es un aspecto del sometimiento del criollo a una forma rígidamente concebida y elaborada.

Hay una perspectiva de primitivo en aquel tapiz de mil flores que es la Silva de Bello, y en el "Facundo" de Sarmiento, y en la poesía de Darío, y en la selva de Rivera, y en casi toda la combinación de paisaje, personaje y acción de la novela.

No sólo sabe a primitivo la literatura criolla por la estilización rígida, sino también por la abundante presencia de ele-

mentos mágicos, por la tendencia a lo mítico y lo simbólico y el predominio de la intuición.

Lo más de ella está concebido como epopeya primitiva, en la que el héroe lucha contra la naturaleza, contra la fatalidad, contra el mal. Es una literatura de símbolos y de arquetipos. El mal y el bien luchan con fórmulas mágicas.

Valor mágico tienen las más de las fórmulas y de los conceptos de los pensadores, de los poetas y de los novelistas. Expresan antítesis insolubles, en actitud pasional y devocional. El poeta lanza su conjuro contra el poder maléfico. El novelista describe la epopeya de la lucha contra el mal que es la naturaleza enemiga, o la herejía o la barbarie. El héroe moral representa la civilización y lucha contra la barbarie, que a veces no es sino la avasalladora naturaleza.

Es, por eso, una literatura de la intuición, la emoción y el sentimiento. Sentidor más que pensador, dirá Unamuno de Martí, que es uno de los más representativos. Las novelas de Azuela, Gallegos, Güiraldes, Alegría, son míticas y mágicas. La misma actitud mágica e intuitiva que caracteriza la poesía de Neruda, define lo más valioso del moderno cuento hispanoamericano y es la esencia de lo que debía ser el pensamiento de los más influyentes pensadores. Qué otra cosa que una fórmula mágica es el conjuro de Vasconcelos: "Por mi raza hablará el espíritu".

Tampoco son la austeridad moral y la sobriedad psicológica rasgos de la literatura criolla. Lo son, por el contrario, la truculencia moral y la anormalidad psicológica. Es como otro aspecto de su inclinación por las formas complicadas y artificiosas.

Es literatura pasional expresada en tono alto y patético. Sus héroes son trágicos. La pasión y la fatalidad dirigen su marcha hacia la inexorable tragedia. Más que el amor es su tema la muerte. Sobre todo la muerte violenta en sobrecogedor aparato.

Este gusto por el horror, por la crueldad y por lo emocional llevado a su máxima intensidad da a la literatura hispanoamericana un tono de angustia. Lo cual la hace, a veces una literatura pesimista, y casi siempre una literatura trágica.

Sonríe poco. El buen humor le es extraño. No hay nada en ella que recuerde la humana simpatía del Quijote, o la risueña miseria de Lazarillo. Torvos, estilizados y absolutos principios contrarios del bien y del mal se afrontan en sangrientos

conflictos. Patéticamente claman, batallan y triunfan o sucumben. La vida no está concebida como relación mudable, variada y equilibrada sino como fatalidad absorbente y trágica.

Podría hacerse el censo de los héroes de la novela hispanoamericana. Asombraría la abundancia de neuróticos, de criminales, de fanáticos, de abúlicos, es decir, de anormales. Gentes de psicología compleja, atormentada y mórbida. Fanáticos de la creación o de la destrucción.

Estos rasgos no dejan de reflejarse en la poesía, en el ensayo y en el periodismo. Su tono es conmovido y exaltado. Hay como un acento apocalíptico consubstancial con el espíritu criollo. La vida concebida como cruzada y como catástrofe.

"La Araucana" es un poema épico que termina con la trágica inmolación de los héroes. El espeluznante suplicio de Caupolicán no tiene antecedentes en la literatura castellana. Lo horrible y lo excepcional humano pueblan las crónicas de la conquista. Los "Comentarios Reales" están llenos de truculencia psicológica. Y Bernal Díaz. Y lo están también Fernández de Lizardi y Mármol. "Sombra terrible de Facundo, voy a invocarte" anuncia sombríamente Sarmiento.

Ni siquiera el realismo escapa a esta condición. Se busca en él la morbosa complejidad psicológica. Piénsese en el desasosiego moral, en el patetismo religioso, en la fatalidad trágica de los héroes de la novela realista hispanoamericana. Recuérdese, en dos extremos, a Rafael Delgado y a Eugenio Cambaceres. El "Laucha" de Payró se diferencia de sus antecesores picarescos, tan simples hijos del azar, del hambre y de la libertad, precisamente en el complejo desasosiego del ser, en la truculencia psicológica.

Toda la novela de la revolución mexicana está dentro de ese signo. Desde "Los de Abajo", pasando por "Pito Pérez", hasta la sombría y presagiosa fatalidad del Pancho Villa de Guzmán. Toda la novela indigenista andina. Toda la novela social con sus atormentados sufridores. Anormales, complicados, trágicos, excesivos, sin sobriedad ni en el actuar ni en el sentir son los personajes de Eduardo Barrios, los de Rufino Blanco-Fombona, los más de Gallegos, los de "La Vorágine", los que pueblan los apesadillados cuentos de Horacio Quiroga.

El alma criolla está como en tensión trágica en su literatura. Esto es lo que a muchos ha parecido rezagada permanencia del romanticismo. A los que no saben ver en los fenómenos más americanos sino imitación de escuelas europeas. No es imi-

tación, es rasgo del alma histórica y del ser individual reflejado en una literatura propia.

Los rasgos enumerados hasta aquí parecen convenir a todas las obras características de la literatura criolla. Están presentes en las más típicas de ellas y vienen a ser lo que en realidad las distingue y personaliza ante otras literaturas. Estos rasgos típicos aparecen como los más extendidos y los más constantes. Se les encuentra en todas las épocas y en todas las zonas de la literatura hispanoamericana. Otros hay transitorios o locales que no convienen con tal persistencia a toda la generalidad de su complejo ser de cuatro centurias.

Pero aun habría que señalar otro rasgo tenaz, que es uno de los más vivos reflejos de la vida y de la psicología hispanoamericanas. Y es que la literatura está predominantemente concebida como instrumento. Lleva generalmente un propósito que va más allá de lo literario. Está determinada por una causa y dirigida a un objeto que están fuera del campo literario. Causa y objeto que pertenecen al mundo de la acción.

Cuando Sarmiento se pone a escribir a "Facundo" no lleva en mientes ningún propósito literario. Sus motivaciones y sus objetivos no pertenecían a la literatura. Escribe improvisadamente para defender su causa, para justificar su posición, para atacar a Rosas. No se sitúa frente a problemas de arte literario sino ante cuestiones de lucha política y de destino histórico colectivo. Su libro está dentro de una lucha. Es una forma de llegar a la acción. Si luego resulta una de las más grandes creaciones de la literatura criolla no será su autor el menos sorprendido.

El ilustre caso de "Facundo" es típico de la concepción hispanoamericana de la literatura como instrumento de lucha. Por eso también casi toda ella es literatura improvisada, llena de intenciones deformantes, lanzada como proyectil antes de madurar como fruto. No le debe a otras preocupaciones la hora mayor de los Proscriptos la literatura argentina. Ni a otras tampoco su florecimiento literario la Revolución mexicana.

La pluma del anciano Bernal Díaz se mueve al servicio de una querella política, la causa del soldado del común contra la estatua clásica del glorioso capitán. Es obra de protesta. Y la sorda querella del indio contra el español es la que mueve al Inca Garcilaso. Es obra de denuncia. En los años de la Independencia su libro dará a luz todo su poder subversivo. Y "La Araucana", y el "Arauco Domado" son alegato de par-

tido, como no deja de serlo, en lo mejor y más vivo, la larga crónica pintoresca de Castellanos, o las indiscreciones de Rodríguez Freyle.

Toda la literatura de los jesuítas desterrados es de combate y de reivindicación. Sin excluir a Clavijero y a Landívar. Bello, Olmedo y Heredia están en las filas de la lucha cívica. Toda la literatura del siglo XIX está teñida de partidarismo. Es de conservadores o de liberales. De postulantes o de protestantes. Es periodismo político bajo otras formas. Que es lo que Lizardi hace con "El Periquillo". Y lo que hace Juan Vicente González con la historia. Y lo que hacen los románticos con la poesía.

Si algo caracteriza a la literatura criolla hasta hoy es que con mayor persistencia y en un grado no igualado por ninguna otra está condicionada y determinada por la política. Es literatura de defensa o de ataque de los intereses de la plaza pública. Es literatura que no se conforma con ser literatura, que quiere influir en lo político y obrar sobre lo social. Es literatura reformista. Lo objetivo le es extraño y está ausente de sus obras verdaderamente típicas.

Bastaría para demostrarlo pasar rápida revista a la novela. Desde "Amalia" hasta "El mundo es ancho y ajeno". Toda ella es instrumento de lucha política y prédica reformista.

La poesía también manifiesta este carácter, desde los gauchescos hasta Pablo Neruda. Es poesía un poco oratoria puesta al servicio de la lucha. Ese carácter político de la poesía, que no escapó a Menéndez y Pelayo, está presente en todos sus mayores momentos. Ni siquiera durante el Modernismo ese rasgo desaparece. Se atenúa y modifica pero no se borra. La poesía modernista está dentro de una concepción política y muchas veces abiertamente al servicio de ella como se ve en el Rubén Darío de la "Salutación del optimista", de la "Oda a Roosevelt" y del "Canto a la Argentina".

Todo el ensayo hispanoamericano tiene ese carácter. Está hecho como para servir a propósitos reformistas inmediatos. Le interesan las ideas por sus posibilidades de aplicación práctica a lo social. Es en este sentido un pensamiento eminentemente pragmático volcado hacia lo político y lo social. Ese rasgo lo han advertido todos los que han estudiado el pensamiento hispanoamericano. En 1906 Francisco García Calderón señalaba en los criollos la preferencia por la filosofía con "aspecto social". "Su inteligencia, decía, es pragmática; apasionan

los problemas de la acción". Y cuarenta años más tarde José Gaos, al analizar las características del pensamiento hispanoamericano, destaca la temática política y el aspecto pedagógico, informativo y docente. Lo llama un "pensamiento de educadores de sus pueblos".

Estos rasgos son sin duda los que más individualidad y carácter le dan a la literatura criolla. Los que precisamente le dan el carácter criollo. Las obras que carecen de ellos saben a cosa ajena o imitada de lo ajeno. A inerte ejercicio retórico. Las más grandes los tienen en grado eminente, y es su presencia lo que da el tono y el matiz diferencial a lo criollo.

Del claroscuro de la historia literaria viva surge con esos rasgos el rostro de la literatura criolla. Rasgos que son verdaderos y no ficticios porque también lo son del alma, de la vida y de la circunstancia criollas. Sobre ellos se ha ido alzando con sus poderosas peculiaridades lo que ya podemos llamar una literatura hispanoamericana propia. Ellos han sido su condición y su destino. Sobre ellos ha crecido vigorosa y distinta. Sobre ellos está hoy y sobre ellos partirá hacia el porvenir.

Son esos rasgos los que la literatura hispanoamericana ha recibido de la tierra y de la gente de su mundo, los que la identifican con él y los que, por ello mismo, en última instancia le dan personalidad y validez universal.

No sólo están presentes en las obras capitales de la literatura criolla, sino que es su presencia lo que hasta hoy define, más que ningún otro factor, lo criollo en literatura.

Son caracteres distintivos y propios de una literatura fuertemente caracterizada que, en lo esencial, se diferencia de la española, la más próxima, y más aún de las otras literaturas de Occidente. Ellos afirman la necesidad de considerar la literatura criolla en su ser, en su circunstancia, en su condición con un destino tan propio y tan caracterizado como el del mundo americano que expresa. Literatura original de un nuevo mundo.

PABLO PICASSO EN EL MUSEO DE ANTIBES

Por *Luis CARDOZA Y ARAGON*

"Tú les enseñas que es hermoso pasar por la utopía feliz, por el sueño infantil de vacaciones sin fin, pero también les das el deseo de comprenderlo todo y verlo todo, les das el valor cotidiano de rehusarse a estar sometidos a las apariencias mortales".

PAUL ELUARD *

HE aquí un gajo del roble picassiano en el Museo de Antibes. El pueblo es una rama florida sobre el mar. Una espuela de plata. Techos de teja roja, como en los pueblos españoles o italianos, como en todo el Mediterráneo, destácanse entre las antiguas callejuelas de la ciudad, en donde se alza el Museo, el Palacio Grimaldi, batido por las olas. El sitio es bello por su adustez y solera, abierto al espacio tenso de luz.

La parte vieja de la población guarda mucho carácter, y el Palacio Grimaldi, con su torre cuadrada de piedra tosca y sus salas rústicas, logra señalarse por su sencillez y justa proporción. Y la obra de Picasso me parece colocada aquí en su sitio verdadero. Hay que verla en su propio clima: qué hermoso y qué grato encontrarle entre estos muros, a orillas del mar, donde olvidó la guerra de España y la guerra mundial para loar la Primavera y exaltar la llama de la vida.

Antes de volver a América, vine a la vetusta Antípolis, porque no quería marcharme sin admirar la pastoral de Pablo Picasso. El maestro ha pasado su niñez y juventud junto al Mediterráneo. Ulises es uno de sus abuelos.

Y esta obra que en Antibes se exhibe en el viejo Palacio Grimaldi, uno de los más hermosos museos de la provincia

---

* "Picasso en Antibes". Fotos de Sima comentadas por Paul Eluard. Introducción de Jaime Sabartés. René Drouin, editor. París.

francesa, surgió aquí materialmente y también espiritualmente. Obra llena de mitología, de júbilo y milagro, de claridad y frescura. El tema es vasto como el hombre y su alegría. Vasto como su pasión de amor y el horizonte frente al mar. Pablo Picasso la construyó al terminar la guerra. Creció en su corazón después de la gran pesadilla como un grito jocundo al ver el sol de nuevo y el mar interminable —homme libre, toujours tu cheriras la mer— perpetuamente conmovido por el nacimiento de Venus.

La guerra de España devastó en Picasso hasta sus propias raíces y de esa tortura se engendra *Sueño y Mentira de Franco* y el mural *Guernica,* obra capital en la historia de la expresión. Alguna vez habría que reunir los estudios de *Guernica* para apreciar mejor la inmensa experiencia humana recogida en esa obra que hoy se exhibe en el Museo de Arte Moderno de Nueva York. Recuerdo haber visto hace pocos años, en México, dos o tres grandes cabezas de plañideras transidas, en donde la congoja, la indignación, la ternura, la angustia, la firmeza se expresaban como hasta entonces jamás habían sido expresadas.

Tales estudios hechos de dolor del pueblo y de amor al pueblo, nos traían a la memoria la obra de otro de los más egregios españoles: Don Francisco de Goya y Lucientes. Y al traernos a la memoria al pintor de la invasión francesa, sin que sufriera menoscabo alguno el genio aragonés, *Guernica* irradiaba aún con más claridad y nos permitía ver con la sencillez de lo evidente, la magnitud de lo realizado por nuestro contemporáneo. Qué distancia en la expresión entre estas obras maestras nacidas de sentimientos semejantes, inmensamente populares ambas, como puras y fuertes concreciones del dolor innumerable del martirio de España. De su propio martirio.

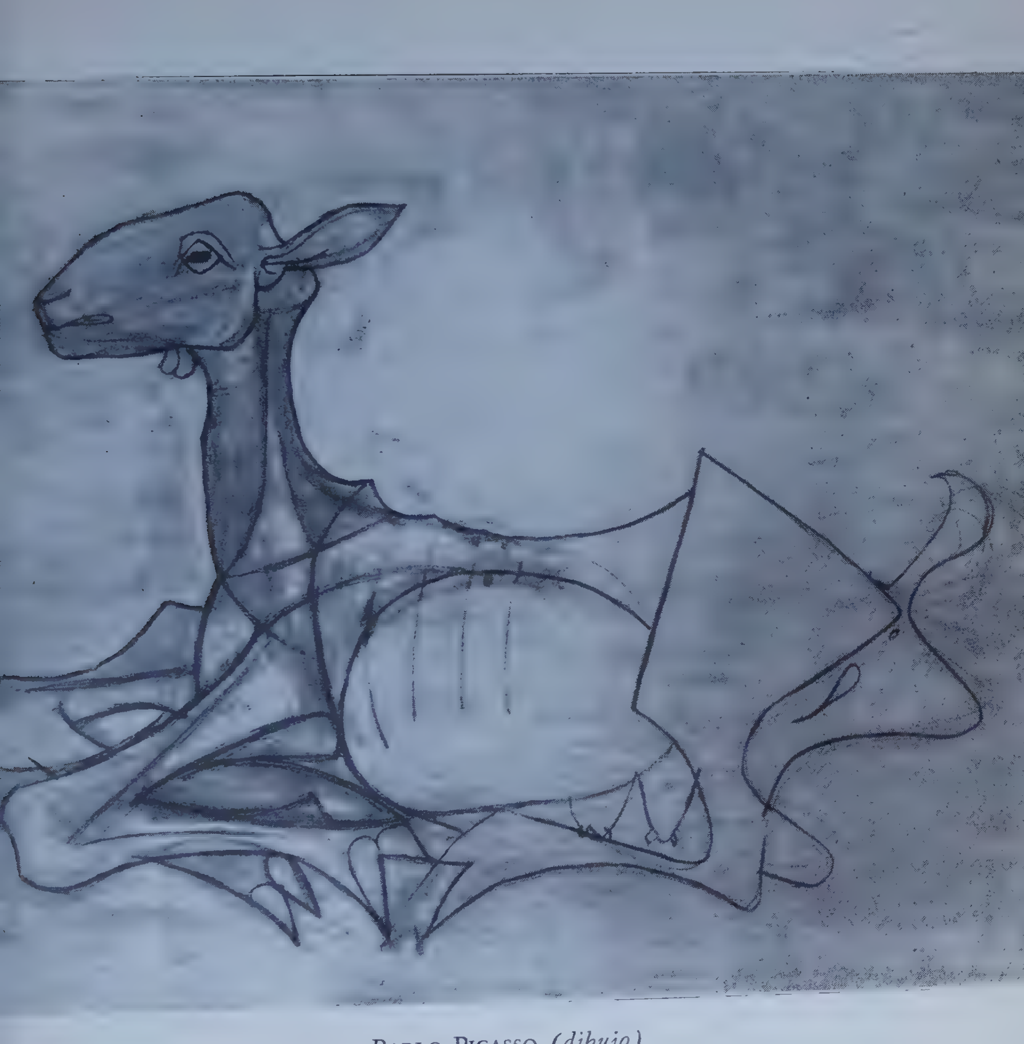
Picasso ha vivido vertiginosamente y su obra está llena de gran velocidad interior: el arte se ha desplazado por él en una proporción sin precedentes. Cuando recordamos las creaciones de Goya y recordamos *Guernica* nos damos cuenta que su genio (único sobre todo en el dibujo) llevó la expresión mucho más allá de lo logrado por Goya y artistas posteriores para dejarla adelante, muy adelante, hasta donde los venideros, si no poseen su misma velocidad e intensidad de pasión, difícilmente llegarán y más difícilmente le sobrepasarán. Picasso pintó con alaridos, sollozos, improperios y blasfemias los rostros



PABLO PICASSO (*dibujo*).



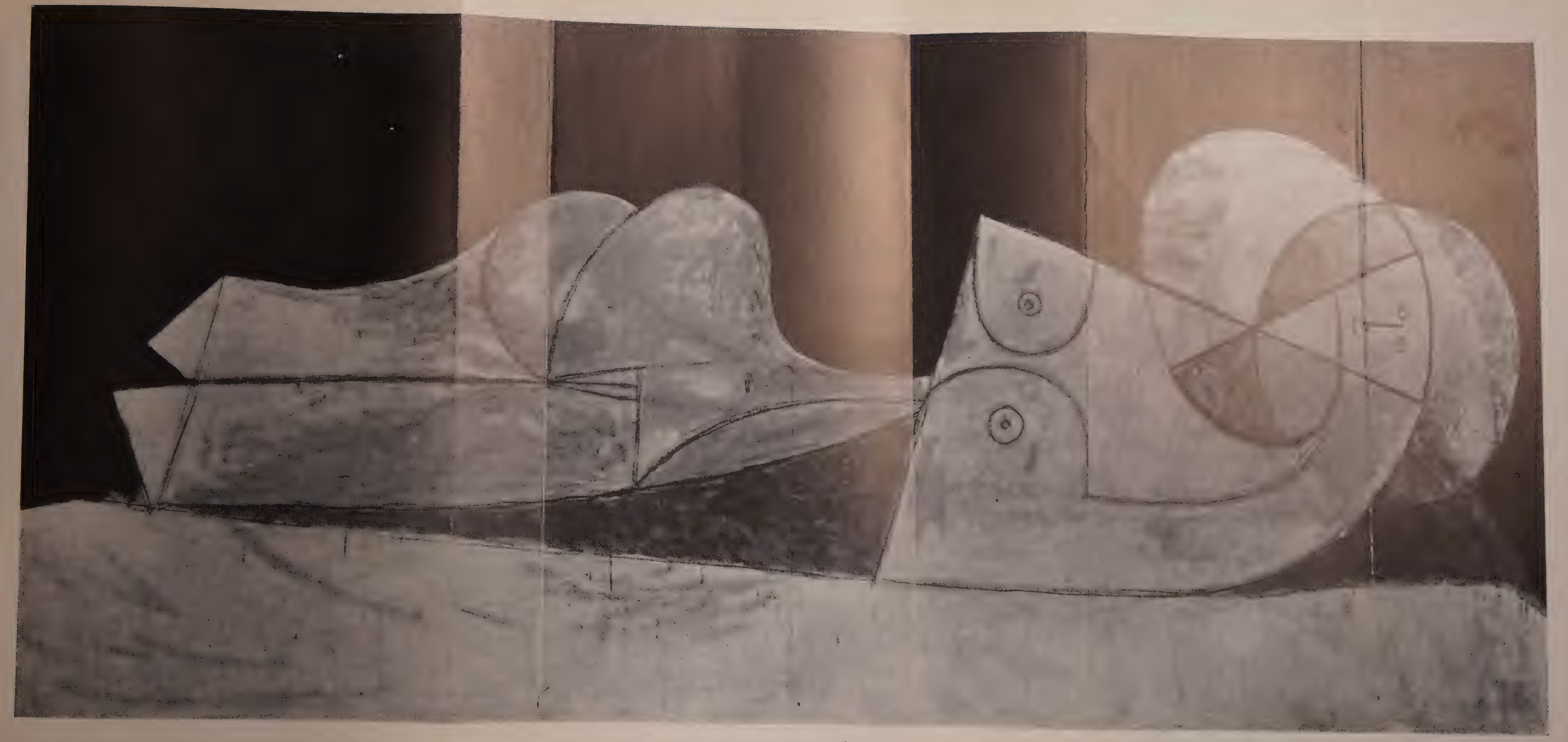
Pablo Picasso *(dibujo)*.



Pablo Picasso *(dibujo)*.



Pablo Picasso *(dibujo)*.



Pablo Picasso (dibujo)

de sus lloronas, de sus caballos y sus toros. Pintó en *Guernica* la rabia y el dolor y la entereza de su pueblo.

Su expresión, tan suya y universal, alcanza en *Guernica* una de sus realizaciones más cumplidas. Para mí es ejemplo de lo que con tan justo afán se busca en nuestros días en las letras y las artes: una expresión concreta, nueva y en voz alta de la realidad amarga de nuestra vida en estos lustros de transición: un arma de lucha. Se reclama la vuelta al sujeto, se reclama un realismo que nos diga la vida y su combate, y sea vida y combate y médula en el humanismo que se está gestando. Se requería genio para decir la tragedia y la esperanza de España, para clamar y que se oyera y se siga oyendo en la historia.

Porque si hay que pintar las cosas como son, debemos preguntarnos ¿cómo son las cosas? Las conocemos como son para los mayas, por ejemplo. Como son para los griegos, los egipcios, para los negros o sumerios. Y también según nos las dejaron el Greco, los imagineros góticos, Cézanne o Giotto, José Clemente Orozco, los tarascos o Pablo Picasso. Y las cosas son como ellos. Y ellos son como sus cosas, como las cosas y el mundo que crearon. Han logrado encarnar la dignidad y el carácter del pueblo y lograron entregarlos al patrimonio de los hombres.

La lección de Picasso es de las más valiosas y la diferencia de criterios respecto a él se debe a la complejidad de su genio, a su extremada movilidad y a su poderosa facultad de creación. Es un fenómeno casi geológico, dijéramos, para explicarnos: una verdadera transformación del mundo de las formas la que ha hecho. En alguna de sus etapas nuestro espíritu se encuentra contrariado o negado o perfectamente ciego; otras de sus etapas se nos hacen más accesibles y podemos asir y admirar con espontaneidad. Es una lección de juego trascendente, de aventura total, que veo concretarse en estas líneas suyas admirables: *Quisiera que el hombre no pudiera repetirse.*

La grandeza de Picasso es tal que hemos visto generaciones no sólo en Europa sino en todo el mundo, ejercitarse años y años en disciplinas que él ha iniciado y llevado a sus límites hace un cuarto de siglo, repitiendo ellas, con variantes y adobos diversos, sin aportación fundamental alguna, lo ya hecho por él. Y allí se origina esa horrible academia de los "avant garde", conservadores en el fondo, naturalmente, y la peor de las academias, como ha pasado, en menor escala, con la poesía

de Rubén Darío y más tarde con la de García Lorca. Mientras muchos pintores y no pocos con renombre, aun marcan el paso en el mismo sitio, sin absorber su influencia y sin haber comprendido su lección y pintan arañas que imaginan prodigiosas, y siguen girando en torno a un mismo punto, encandilados por uno de los saltos de sus botas de siete leguas, Picasso vive ya nueva aventura, entregado por completo a ella, agotando sus posibilidades con audacia sin paralelo y con la tozudez y la necesidad de lo concreto y de lo real del español. De lo real del español, como en Calderón de *La Vida es Sueño.*

He recordado *Guernica* y los estudios para el mural como un antecedente: en Antibes hallamos lo contrario, y el mar y sus frutos y faunos y sirenas y centauros, encarnan la vida y su alegría. Venus, diosas o mujeres, hombres o sátiros, con pureza de corazón de increíble transparencia, con candor animal y gracia prodigiosa, expresan el ímpetu de crear y perpetuarse. Como un niño que sale a recreación después de duros afanes, Picasso llegó a estos jardines por él recorridos desde su niñez. Llegó con un nuevo amor. Y se puso a cantarlo. En el viejo mar encuentra su niñez milenaria. La oigo a través del verso de Rubén, en donde en aceite y vino sintió su antigüedad. Si en el dolor de España me recordó a Goya, aquí, entre el azahar, la manzana, el olivo y la vid, recordé a Mallarmé y a Debussy en la mediterránea procesión dionisíaca. Picasso, poco después, vivió meses en Vallauris, jugando con el barro junto al mar, junto a su mar. Ahora, lleno de azul y amor, sonríe y escucha de nuevo la flauta del gran Pan.

Así he visto el mar y la pintura de Picasso. No es sino una crónica de mi visión y de mi emoción la que ofrezco. Sencilla por verdadera, me digo, porque las cosas son a veces más sencillas de lo que las imaginamos, aun en los espíritus más complicados. El amor tiene tal sencillez que jamás la comprenderemos bien.

Como tenemos cerca a Picasso y él es como dice Paul Eluard: "Tu bandera flota contra el viento. Y avanzas combatiendo. Conozco tu combate, no conozco tu fatiga. Todo lo sabes de memoria. Y sin embargo, eres accesible, respetuoso y dulce, bueno y encantador", olvidamos la extensión de su inocencia. Es un lugar común hacer el elogio de su genio. En la inmensa cantidad de obras y ensayos que sobre él se han publicado en todos los idiomas y en todos los países, se le admira

tal o cual cosa, se le prefiere esto o aquello, se discute lo de más allá, pero se llega siempre al mismo término: es uno de los artistas más extraordinarios que podamos encontrar no sólo en una época, sino en la historia de la expresión humana.

Se le elogia a pesar de su línea política porque, como bien se sabe, Picasso es hombre del pueblo. Es pueblo como un romance o un cacharro: de allí surgió su actuación republicana en la guerra de España y su militancia actual. No es un azar que haya pintado *Guernica* y, por ello mismo, no es extraño que su espíritu universal le haya conducido al pueblo del mundo por encima de nacionalismos. No es una contingencia, un resultado inesperado: todo ello explica su obra misma. Muy significativo es el hecho de que un Pablo Picasso participe en la lucha de nuestro siglo y sea su paloma la que lleva el olivo de la paz en la cruzada de nuestros días. "Para ti —le dice Eluard— la vida está ganada para siempre. Te veo construir tu casa, encender tu fuego y cortar tu pan, amar una mujer, tener niños, servir a tus hermanos; y nunca te prestas al juego donde los hombres son rivales". Y más adelante afirma el poeta de *Capital de la Douleur:* "Rehusas estar con los vencidos de antemano. Se detuvieron para ver el paisaje, ya pasado, y están fatigados, y son cobardes. Se creían sublimes y son, simplemente, ausentes, absurdos".

¡Y habladme de pintura deshumanizada! ¿Hay algo más directo que la obra de Picasso? Un hombre expresa su amor. A veces lo hace tan elementalmente como un hambriento que devora una fruta a dentelladas. Aun sin iniciación plástica creo que hasta el más profano puede escuchar los alaridos de *Guernica* y los caramillos de los silvanos.

Ha dejado siempre los llamados refinamientos, las salsas y los "faisandés", para darnos su emoción, desnuda como la Verdad. "Ciertamente uno de los problemas que más le atormentan —nos dice Jaime Sabartés— quizá el único, es el de evitar salir del paso con una pirueta. Hay una cosa más que también le distingue de la mayoría de los artistas, para no decir de todos: el temor del "charme", del encantamiento de sí mismo, porque el "charme" es una condición privativa en él y por ello hace todo lo posible para alejarlo de sí, para no comunicarlo. Le sería fácil encantar con el color o simplemente con las líneas que crean sugerencias y engendran otras nuevas. Exterminar el "charme" o al menos cerrarle el camino, es su preo-

cupación más constante. Pero esto no quiere decir que sea su propio enemigo. ¿Quién podría ser enemigo de sí hasta ese punto? Lo que sucede es que Picasso siente la necesidad de mostrarnos el aspecto verdadero de lo que ve y no su falsa apariencia".

Como los griegos que fertilizaron su civilización con las aguas negras de los bárbaros, Picasso ha recurrido a las expresiones más directas (africanas o de las tribus de Oceanía y de nuestras civilizaciones precolombinas, y también al acervo de las culturas más evolucionadas) para hacer su síntesis y dejar en ella su acento tan poderoso que parece el de un pueblo en el curso de siglos.

La capacidad de asimilación de Picasso es sorprendente. Ninguno le aventaja en invención y jamás sabremos, después de cada exposición, cómo será la próxima. Y siempre, naturalmente, se le exige el prodigio porque de nadie se espera más. Su diversidad es singular, pero la unidad de su diversidad no es menos singular. Alimentado por avidez demoníaca de conocimiento, por inmensa insatisfacción, con su pasión de toro, pasión españolísima que reclama siempre lo real y lo concreto (Dios también está en el puchero) ha sabido avanzar firmemente, sin abandonarse nunca a juegos intrascendentes.

Picasso ha empleado magistralmente casi todos los procedimientos para hallar nuevos caminos y alcanzar nuevos resultados. Inventar, transformar el mundo que encontró, ha sido su tarea, y como muy contados ha estado a la altura de ella. Pesa tanto en la plástica contemporánea que para poder respirar, la mediocridad empieza a discutirle agria y bajamente: en el fondo, todo ello es sólo nuevo homenaje a su poder. Ha sido estéticamente implacable consigo mismo. Y cuando se abra en París, dentro de pocos meses, su ya anunciada exposición de escultura, nos convenceremos de que es el escultor más importante de nuestros días. Y lo realizado en el teatro también encierra valor extraordinario.

Su arte es una expresión cabal porque fantasía y razón le han servido para crear, para ir más allá, para servir al hombre. Viejo lugar común es señalar el carácter incomparable de su influencia. Una influencia universal, una exigencia de lo auténtico, lo puro y fundamental. Pintor de instinto y pintor de formidables dotes intelectuales, su influencia, verdadera hegemonía, va más allá de la plástica y abarca otros aspectos de la

expresión en general. Ha querido avanzar sopesando opiniones de adversarios que, agobiados muchos de ellos por la fecundidad y por el vigor y la gracia de sus dotes, intentan olvidar o menospreciar, con algunas cuantas vulgaridades demagógicas, lo que Picasso significa. Su época lleva su presencia como la de Miguel Angel llevó la suya.

Picasso ha transformado y ha dado nueva dimensión y extensión al concepto de la belleza. Cuando pensamos en lo que entraña una afirmación como la anterior, debemos traer a la memoria su obra gigantesca para darnos cabal cuenta de su genio. Al ocuparnos de él, sin sentir, hasta como contra nuestra voluntad, advertimos que le vamos colocando aparte. Y digo —es un decir— contra nuestra voluntad, porque siempre deseamos penetrar en las cosas, analizarlas, reconstruirlas, percibir las esencias y misterios. La realidad, en una palabra. Al recordar la obra, su influencia y lección, poco a poco vamos cediendo ante su canto órfico.

Admiro en él, sobre todo, su hermosa lección de libertad y amor. De amor a los seres y las cosas. Y por ello escribí estas notas no sólo sobre su ardiente pastoral de Antibes, sino también sobre unos cuantos aspectos de su obra. He deseado, modestamente, poner en la mano prodigiosa de Pablo Picasso estas cuartillas. Ponerlas como quien pone en las playas mediterráneas de sus dominios un guijarro, duro y sencillo, pulido por mi admiración y mi estupor ante el monstruo.

XANGO

PASION Y MUERTE DEL NEGRO BLAS

Por *José Ramón ARANA*

LA tarde, cobre y naranja, se ha tendido sosegadamente sobre la playa diminuta, blanca de pulverizadas caracolas y cristales de sal. Arriba, en el cantil más alto, tiembla una palmera al soplo leve del mar, y su sombra, azul, desmesurada, palpita blandamente en la arena. Hay un breve renovado galope de espumas —blancas como la carne del coco fresco— que va deshaciéndose con leve crujir de ramas tiernas. Lejos, Cabo Tirano entra su espalda verde en el azul del agua adormilada, y, remota, se inmovoliza una vela rosada sobre el cuajado mar de junio.

-¡CUIDAO que me toy volviendo jaragón! Tengo que dirme pa los bohíos de arriba, y las piernas se me hacen como de arena y viento muerto. . . ¡Ahh!, cómo me duele la frente. . . y los brazos. . . y el hombro. . . Paece que llevo una "cacata" [1] picando y picando en la vena madre. ¡Cristiano!, cómo dan vueltas el cielo, el mar, la. . .

Blas da unos pasos tambaleándose y cae de bruces donde la arena tiene una línea fresca, de agua recién bebida. Del hombro derecho le brota un borbotón de sangre. Semeja la herida una granada abierta en gajos palpitantes.

—¡Yambó!, no puedo más; musita.

Llega un poco de viento en blandos remolinos, y su camisa, inflada, deslumbrante, es como pequeña vela trajinera tirando de él —dormido tronco negro—, por llevarlo al corazón de la manigua.

BLAS, siente cómo rueda la espuma hasta la punta de sus dedos, cómo salta sobre su brazo hasta llegarle a la mejilla

[1] Araña grande y venenosa de la Isla de Santo Domingo.

abrasada; cómo resbala, después, garganta abajo, a sumirse fresca y burbujeante donde su pecho tiene como un nido de arena.

"Taita mar"; piensa, y abre los ojos trabajosamente. Una niebla rojiza le descoyunta las imágenes. Pasan de tiempo en tiempo jirones azules —cielo, mar—, y en el fondo de la tarde amarilla, algo se yergue hasta tocar las nubes, verde y tremendo, como una fantasma de caimanes.

Blas siente calofríos de terror. Cierra los párpados y se pone a recitar la fórmula mágica, mientras sus dientes castañetean y un sudor frío le brota de las sienes.

"Yemanjá, Oxún,
Ibejí, Gogó,
Calunga, Orixá, Ebó".

Luego, se queda silencioso, esperando oír los pasos de aquel gigante verde que ha llenado su alma de terrores; pero sólo oye el susurro del mar arrastrándose sobre la playa en lenta y dulce agonía de espumas.

"No m'ha visto"; piensa, y se pone a cantar lentamente, en acción de gracias ahora:

"Yemanjá, Oxún,
Ibejí, Gogó,
Calunga, Orixá, Ebó.
¡Ay! taita Ebó".

Después se siente más seguro. Levanta un poquitín los párpados y por la rendijilla mira y mira lleno de asombro. Allí, sentado junto a él, está ¡Xangó! ¡¡Xangó!!

Xangó es el dios del Trueno, el mismísimo dios que pone espanto en el venado, en la palmera, en el hombre. . . Siempre lo ha imaginado lleno de cólera, aporreando el firmamento con sus manazas, grandes como la noria de Santa Eufemia. Sin embargo, aquí está, acariciándole la frente con mano fresca y suave como la brisa de los atardeceres.

Blas, mira aquel cuerpo, ¡tan grande!, sosegado en dulce fortaleza, y se pone a adivinarle el rostro perdido entre las nubes. Querría ver su frente de carbón y lumbre, su espalda, cubierta de líquenes, de juncos y luceros; querría decirle toda su vida de una vez, con sólo una palabra. ¡Taita!. . . ¡Taita Xangó!. . .

Xangó parece adivinar sus pensamientos. —Cuéntame tu vida, Blas.

Blas oye aquella voz tan ancha, tan profunda y caliente, y los ojos se le llenan de lágrimas. —Mi vida tiene muy poco que contar, Señor. Es la vida de un negro...

Y otra vez escucha aquella voz tremenda. —No me gusta que te humilles, Blas. Èl negro ha sido hecho con zumo de caña, pulpa de aguacate y corazón de noche sin estrellas... ¡El negro ha sido hecho a la hora buena del Candombé!

"...Aguacate, noche sin estrellas...". Blas, saborea las palabras que han venido desde los labios de Xangó a descubrir su propia naturaleza. Ahora se siente embriagado de gozo y de buena gana rompería a cantar, pero tiene la lengua como un nudo de estopa, y seca la garganta, y atascada la boca por muchos celemines de polvo. También siente la herida, en dolor que se agudiza o aduerme según el acelero de la sangre. Sin embargo, su corazón está lleno de frutos alegres por las palabras de Xangó.

"¡Ha sido hecho de las cosas más buenas creadas por Taita Sambomé!".

De pronto, se le ocurre pensar: —Pero, ¿y los blancos? ¿de qué tarán hechos los blancos?

—Los blancos —responde Xangó—, son engendrados por Exú, y bajo el vidrio de sus ojos llevan el alma de un gallo.

¡Es verdad! El nunca podrá ser frío y remoto como el ingeniero; cruel como los capataces; despiadado y brutal como esa gente de la Guardia Montada. Sin embargo... Blas comienza a dudar. El ha conocido a otros blancos, tan hondamente humanos y sencillos como los hijos del Gran Sambomé. Por ejemplo: aquel marinero del Santa María... Doña Lucita, la dulcera del Callejón de los Caballeros... el maestro que se volvió loco porque los niños negros se le morían de hambre... ¡No!, todos no son hijos del Demonio. Sin duda...

Ahora, la voz de Xangó truena colérica, y es como si chocaran todas las nubes y todas las montañas.

—¡¡¡Blas!!!

Blas se aplasta contra la arena; querría desaparecer, tiembla, siente frío en la caña de los huesos. Sobre su cabeza está cerniéndose la maldición que hace podrirse la carne fibra a fibra, y sólo puede balbucir arrodillando su pobre alma llena de angustia: —¡Señor!...

—¡Los blancos son hijos de Exú!

Blas asiente, y luego cae y cae por un precipicio de silencios.

Sólo el mar, y el crujido leve de la palmera cuando el viento la ciñe con ternura; y sus pulsos, golpeando como pequeños batanes. Después, una chispa azulada subiendo en infinitas espirales, y luego pedazos de recuerdos, cada segundo más diáfanos, más compactos.

"...Refriega... guardias... sangre... ¡jala y jala p'a los bohíos de arriba!... ¡Xangó!

El corazón le da un vuelco. Recuerda la cólera del dios y se siente perdido. Bien quisiera gritar hasta desgañitarse: "¡Taita!, ¡Taita!, perdona al negro Blas. No eches sobre mí el maleficio que hace saltar los ojos, ni el que despega la carne de los huesos, ni el que mete zopilotes debajo de las venas"... Quisiera poder gritar hasta conmoverlo, pero su garganta es como un cuenco de algodón y arena. ¡Señor, qué angustia!

Y ahora recuerda que anda huído, que sólo llegando hasta la montaña puede salvarse, que... ¡Cómo le duele el hombro! Siente la herida llena de agujas y de brasas, pero ha de irse, no tiene más remedio que irse.

Abre los ojos. La noche, persigue ya, mar adentro, a la luz más débil de la tarde. Cabo Tirano se ha hecho de plomo y malva, dentro de un cinturón de espumas cenicientas, y, en la playa, lívida, solitaria, no queda huella de Xangó.

"Vamos, no seas jaragán"; piensa, y hace un esfuerzo por incorporarse. ¡¡Aahj!!

Otra vez dan vueltas el cielo, el mar, la tierra, ¡todo! Otra vez siente correr la sangre —espesa, tibia— y llegar hasta sus dedos, y perderse en la arena. Otra vez sube hasta sus ojos aquella niebla rojiza que todo lo trastrueca y cambia. Y otra vez surge aquella especie de fantasma que toca el cielo con la frente, pero ahora, sin juncos ni luceros, todo vestido de cenizas.

—Te he perdonado, Blas; dice Xangó dulcemente.

—¡Señor!...

—Tienes cinco soles metidos en la frente. Anda, descánsala en mi mano; la volveré fresca como el agua de un pozo.

—¡Gracias, Señor!

—Ahora quiero que duermas: después te enseñaré el camino que lleva a las selvas de donde fueron arrancados tus abuelos.

—Ta bien, Señor.

BLAS mira pasar ante sus ojos todo lo que ha sido su vida.

Ahí está de muchachito, con su caja azul y una campanilla de monago loco, que alborota las calles blancas y calladas. —¡¡Pasteles!!... ¡¡Pasteleees!!...

Ahora se mete por la de los Abades, que va derecha a morir en el mar, y un viento juguetón le abomba los calzones, quiere arrebatarle la piña en dulce, los pastelillos de coco y huevo, el mango y la guayaba confitados...

También se mira sobre un jergón relleno de hojas de maíz, cuando sufrió aquellas fiebres que le dejaron en la piel y los huesos. Su madre, salía de la choza misérrima al despuntar el alba, y regresaba anochecido, desolladas las manos de tanto lavar. Al llegar le besaba mucho, y él, si estaba despejado, le pedía el cuento de: "La señora tortuga y la señora liebre".

Después, fué vendedor de maní.

Aquí viene, Isabel la Católica abajo, hacia el antiguo Alcázar y el Paseo del Mar, verde y sombreado éste de palmeras reales. Trae su lata con una especie de braserillos bajo la mercancía dorada, y grita metiendo la voz en los frescos zaguanes: —¡Maní!, ..¡Maní caliente! ¡Maníii!...

Luego, a la noche, va a tumbarse sobre el pretil de cemento, donde termina el malecón, y allí, ¡qué gusto quedarse dormido con las manos bajo la nuca, mirando tantos millones de estrellas mientras el mar resuella blandamente entre los arrecifes!

Ahora, ya más fornido, ya casi un hombre, siente vergüenza de ser vendedor de maní. Caridá, tiene un guiño burlón en sus ojos color de tabaco cuando le ve llegar a grandes zancadas, agitando la pequeña lata reluciente. "Hay que trabajá"; piensa, y una mañana se va a pedir faena al ingenio donde exprimieron la vida de su padre.

Allí, en el cañaveral, se suda fuego y sangre por dos centavos y media docena de plátanos al día. El sudor hierve sobre la piel abrasada, el machete quema, el aire quema, la tierra quema... La mirada del capataz presiona dolorosamente en la nuca, para que los hombres no se yergan, para que avan-

cen y avancen, sin un segundo de respiro, por un sofocante verde océano que no se acaba nunca.

Los guardias juegan maliciosamente con el cerrojo del fusil, y el ingeniero tiene en sus ojos un destello glacial, maligno, cuando los negros piden algo... pero Caridá, ya no tiene en los suyos aquel chisporroteo de burla al encontrarse los domingos en la terracilla del puerto.

Así fué semanas y semanas, hasta que el viejo marinero del "Santa María" le sembró el alma de palabras nuevas, alegres y brillantes como pequeños soles. Después, la huelga, los fusiles de la Guardia Montada, una barcaza, llena de prisioneros, que sale con el alba a volcar su carga de carne negra donde los tiburones alzan surtidores de espuma, y la caza del negro en la manigua, y su lucha a machetazos con el sargento...

—¡Blas!

El sueño se adelgaza por momentos. Otra vez siente el martilleo de la sangre en los pulsos; otra vez la herida, la carne, hecha brasas de fiebre... el mar... Xangó.

—¡Blas!

—Señor.

—Ha llegado la hora.

—Ta bien, Señor.

—Toda la manigua está batida. Te buscan los blancos, Blas.

—Sí, la Guardia Montada, los capataces...

—Los blancos, todos los blancos. Quieren saciar su odio en tus entrañas. No perdonarán nunca que les hayas mirado cara a cara, que hayas desafiado sus fusiles, que tus hermanos lleven por tí un sueño de libertad bajo la frente.

—Es verdá, Señor.

—Levántate... Así, ¡muy bien! Ahora dame la mano. Apóyate. Yo te guiaré por el camino que es grato al corazón de Sambomé.

....

En el blancor de la playa, Blas —pequeño bulto negro—, avanza tambaleándose hacia el camino que le muestra Xangó.

Llega hasta el labio del agua, y siente su frescor en las plantas ardientes; luego en los tobillos, en los muslos, en la cintura abrasada...

Ahora está ciñéndole el pecho, murmurando bajo las axilas, adormeciéndose en sus hombros. . .

Y se detiene un momento, perplejo, desorientando, como dudando del camino. Xangó le empuja dulcemente.

—Adelante, Blas, adelante.

—Ta bien, Señor.

Da un paso más y el agua zumba en sus oídos, trepa sobre sus ojos, por su frente. . . Al sentirse caer, mueve los brazos con desespero, con angustia, pero las manos de Xangó siguen empujando, empujando siempre hacia la sombra y el silencio. Blas quiere vivir, zafarse de aquella muerte que se le enrosca por la sangre; volver al aire, a la luz, al regazo dulce y tibio de Caridá. . .

Y del remolino de sus ansias sólo queda un hondo chapoteo, un diminuto oleaje, un caballito de espumas que corre hacia la playa y se tiende a morir sobre la arena.

POETA EN LIBERTAD

Octavio Paz se considera un poeta olvidado, un poeta que no interesa a nadie en México, y de este modo, involuntariamente, se confirma como poeta con la misma eficacia que al escribir un poema. La piel del ausente es tierna y susceptible como la de un recién nacido porque la ausencia, contra la proverbial sutileza literaturizada que la equipara a la muerte, es más bien un renacimiento. Y, por ello, una nostalgia que, en el caso de Octavio Paz, se trasmina, en alusiones moderadas, pero crecientes, hacia una patria cuya indiferencia él inventa un poco para poder escribir poemas y alimentar con ellos una esperanza de retorno aunque sepa que, en el fondo, no ha partido. *"Allá, donde terminan las fronteras"* y *"los caminos se borran"*, es justamente donde se está arraigado: no en el fin, sino en el principio. *"Lo que llamamos el principio es a menudo el final. — Y llegar a un final es llegar a un principio. — El final es de donde partimos"*, dice Eliot —inevitable cita. Como dice: *"Cada frase y cada sentencia es un fin y un principio. — Cada poema un epitafio"*. Y todo esto está en realidad dentro del poeta y está al mismo tiempo: esta tangencia con Eliot, en quien algunos vemos en cierto modo aparecer el futuro de la poesía, hace decir a Octavio Paz:

Sigo, me espero allá, voy a mi encuentro,
río feliz ....
(que) *se desprende de sí mismo y sigue,*
río abajo, al encuentro de sí mismo,

y coincidir a la vez, al través de un vivo y movedizo laberinto de metáforas, con Omar Khayyam cuando canta: *"Yo mismo soy el Cielo y el Infierno"* en la estancia LXIV. Véanse algunas imágenes de este laberinto:

Y me hundo en mí mismo y no me toco.
(El Espejo)

Alguien escribe en mí, mueve mi mano...
...Con un ardor helado contempla lo que escribo...
...Pero este juez también es víctima
y al condenarme se condena...
...y se rescata, y vuelve a ser yo mismo.
(Crepúsculo de la Ciudad.—Envío)

También la luz en sí misma se pierde.
(Destino del Poeta)

¡Espesura de reflejos
en que me perdí!

Pero, en realidad, nadie ha olvidado a Octavio Paz en México. "Ni sus amigos ni sus enemigos, lo cual ya es mucho", me decía alguien el otro día. (¿Cuáles enemigos?) Quizá fuera mejor, para la curva de su obra, que ese olvido existiera en vez de ser un tanto inventado por su propio deseo, porque el olvido de los hombres pone en marcha ascendente en nosotros la memoria, que para mí es una de las dos fuentes de la poesía. La otra es el tiempo en el momento mismo en que está discurriendo. ¿Para qué internarme en disquisiciones? Me interesa expresar algunas ideas que ha removido en mí la lectura de este libro de Octavio Paz, a quien yo recuerdo: *Libertad bajo Palabra.* La palabra es, en efecto, la liberación, la libertad del poeta; pero, sobre todo, es su cárcel. ¡Ay del poeta que no se queda latiendo dentro de la palabra que escribe! Todos los amigos con quienes he hablado encuentran que este libro es un buen libro, que en él se marcan ya signos de madurez sin que se marchite la frescura de una pasión pueril, en un sentido de pureza. No falta quien señale y critique el debate insuspenso entre el poeta y su palabra, la terca búsqueda de una imagen que se encadene con otra, que se refleje en ella y la refleje; la reiterada presencia de la sangre *(raíz del hombre)* y del silencio y de la palabra; el continuo provocar la fricción de los extremos... Nada de esto tiene importancia. Este libro podría ser inferior a sí mismo en sus adquisiciones formales, en el castigo, en la limpieza del oficio adquirido, y sería el mismo libro para mí. Sería el mismo problema: el problema del poeta, el problema de la poesía.

A Octavio Paz debo la anécdota de su encuentro con otro poeta en aquel sangriento ensayo de la guerra mundial que se hizo en España hace ya trece años. El otro era Stephen Spender que le dijo, al presentarse: "No soy más que un poeta". Es decir: Querría ser otra cosa: un atlante, un superhombre, un gran guerrero o un simple hombre en estado animal con manos, bíceps, ojos y dientes útiles para matar y destruir y para arrasar este bosque vegetante de la guerra. Pero "no soy más que un poeta". Y quizá fué el relato de esta anécdota, hace años, lo que primero planteó ante mí el problema del poeta y de la poesía con relación al mundo actual, en términos ¿quién no se escandalizará?— de utilidad, de servicio. Utilidad *humana.* ¿Para qué sirve la poesía? ¿Para qué sirve un poeta? Y entonces resonó en mí, ante todo, una frase escrita hace más de veinte años en un epigrama

en prosa *(El Bazar Aéreo)*, al referirme a los poetas. Dice el Empleado al Dueño del Bazar: —"No se venden, señor, se lo aseguro. Habrá que regalarlos a los niños en los días de realización". Pero después he llegado a ver con claridad el motivo determinante de esa asociación casual: "Habrá que regalarlos a los niños". ¿Por qué a los niños?: ¿Sólo porque las gentes mayores no los quieren? Hay muchas cosas que los adultos no quieren y que serían imposibles o inútiles para los niños. Pero los poetas sí, porque sólo pueden en verdad residir y respirar en un clima puro, de posibilidades verticales, que no se encuentra más que en los niños. Y porque no existe un poeta, así sea amargo o profundo, que pueda romper sus ataduras con la infancia, no como edad medida en tiempo, sino como absoluto. Y, lanzado ya en un paralelo que parecerá mal o cursi a muchos, ¿por qué no seguir la aventura y caer en la puerilidad de la indefinible definición y tratar de definir de una vez la poesía? La poesía es un acto de conciencia; por lo tanto, es un acto de luz; por lo tanto, un acto de emoción. Por esto presta al poeta no sólo una momentánea, fugaz capacidad de videncia, sino una capacidad permanente de convicción. ¿Fué un sentimiento análogo el que hizo decir a Baudelaire: *Tout pour l'oeil, rien pour les oreilles!*, y a Octavio Paz, al través de esto:

¡Todo para los ojos!
Y en los ojos un ritmo,
un color fugitivo,
la sombra de una forma,
un repentino viento
y un naufragio infinito.

Definida —déjeseme la vanidad de decirlo— definida la poesía, habría que definir al poeta. ¿Por qué no? Quizá nadie lo haya hecho mejor, más sencilla ni más crudamente que Housman y Lugones, éste en conocimiento natural o en coincidencia: Un hombre como cualquiera, que bebe en un vaso de cerveza con los amigos y que a solas, al afeitarse, siente que si una línea de poesía cruza por su memoria, su piel se eriza de tal manera que la navaja deja de servir. O un hombre que es como todos los demás hombres, tiene lo mismo que ellos, carece de lo mismo que ellos y, "además, escribe versos". Pero quizá pueda irse más lejos.

Para diferenciar la poesía del teatro me agrada decir —cada quien tiene sus manías— que el teatro es el conocimiento del mundo (en tanto que sociedad organizada, sensibilidad, cultura, vicios y virtudes de orden social, es decir, dialécticos, dialogísticos), mientras que la poesía representa el conocimiento del hombre (no como abstracción

tan sólo, sino como destino, como ser existente en el espacio y en el tiempo, en la vida, en la aspiración y en el recuerdo). Dicho de otro modo, el buen teatro, en cualquier estilo, es siempre la imitación, el espejo de la naturaleza, y la poesía el espejo o la imitación del hombre. Se puede ya ir un poco más lejos que Housman, para tocar otro problema formal, y, donde él declara que *'la poesía no es la cosa que se dice sino la manera de decirlo"*, asentar que la poesía es la cosa y el modo de expresarla a la vez, o no es nada. Y que el poeta, hombre como los demás, difiere de ellos en que su vello se eriza siempre que ve la luz.

Hay una sola regla de oro —por sobre todos los artificios de la técnica y los despilfarros de la facilidad— para juzgar del valor de una obra artística, poética o dramática, y es la emoción, la comunión emotiva que suscita entre el creador y el hombre. (Esto lo han dicho ya los grandes y pequeños perosgrullos sin cuya numerosa existencia y sobreexistencia no podríamos quizá reconocer a los elegidos). Lo que no han dicho es que todas las maneras, todos los estilos, todas las formas son buenos si la emoción es buena y real. Igual da producir una gran emoción humana por símbolos abstractos que provocar una gran emoción artística por métodos realistas. Pero hay que convenir en lo que piensa Rodríguez Lozano: si lo abstracto fuera difícil estaría al alcance de muy pocos. Lo que está al alcance de los menos es lo contrario. Y Octavio Paz está llegando ya a esto último. No se piense que cometo una herejía ni un acto de baja adulación literaria si comparo tangencialmente el capítulo del regreso de Ulises y su conversación con el porquerizo, al poema de despedida de Octavio Paz:

Es en la madrugada.
Quiero decir adiós a este pequeño mundo,
único mundo verdadero.
. . . .
Adiós a la silla
donde colgué mi traje cada noche,
ahorcado cotidiano.

Por sobre toda diferencia de motivos y de *objetos,* la emoción es idéntica y resulta bien común de los dos poetas aunque uno sea viejo y esté probado, y el otro sea joven y esté haciéndose en tanto que cree que se deshace:

Deja, deja que parta con el aire,
que me cubra la nada,
invisible, sedienta, sin memoria.

Antes de perderme entre estos laberintos deleitosos (el teatro me ha dado la prudencia necesaria para evitarlos, pero a veces perderse es mejor que encontrarse), decía yo: el papel de la poesía y el papel del poeta en el mundo actual. Su utilidad, su servicio. Que estas palabras no ofendan a nadie. Todo gran poeta lo es a condición de ser esclavo del hombre en una esclavitud mucho más profunda, terrible y duradera que la de los siervos faraónicos. En una frustrada entrevista con T. S. Eliot, ausente de Londres, le dirigí preguntas que han quedado sin respuesta posiblemente porque no hay respuesta para ellas. Por ejemplo: ¿Cree usted que la poesía se ha convertido al fin en una forma de arte definitivamente impopular? ¿Cree usted que, en el curso del tiempo, los únicos poetas populares serán aquellos cuya obra se ha visto confinada hasta ahora en la órbita de una minoría selecta? (La poesía de usted, por ejemplo, al través de la proyección de sus valores internos más allá de su forma real). ¿En qué aspectos, en opinión de usted, puede la poesía contribuir a la salvación del hombre y de la sociedad humana? ¿Ve usted abiertos caminos o posibilidades para la redención del espíritu humano? Considerando la perspectiva expuesta en su *Páramo,* ¿diría usted que la acción humana, en relación con el mundo, ha tendido a ampliar o a reducir el radio de ese páramo?

Ocurre que este libro de Octavio Paz, por sobre técnica, tradición, innovacion, parece responderme. De modo implícito contiene, y me recuerda, ciertas pequeñas cosas vitales. Tan pequeñas que llegan a pasar inadvertidas de muchos hombres y, lo que es peor, de muchísimos más emborronadores de cuartillas, perpetradores de rimas, pergeñadores de cantilenas y, sobre todo, innovadores, prestimanos y equilibristas de lo literario que ignoran que la poesía siempre es nueva y que sólo existe a condición de serlo.

Todo hombre se atribuye con frecuencia destinos gloriosos —es como tomar una droga— para olvidar que su verdadero, su único destino, es buscarse a sí mismo, dar consigo mismo y resolverse —aunque no disolverse— en la muerte que vivimos, en *la hora de la muerte* que *es a cada momento,* y que, si logra resolverse, descubrirá que

Así la oscuridad será la luz y la inmovilidad la danza.

Pero el hombre elude su destino y se fuga del conocimiento, en tanto que, más que el profeta y más allá que el santo, el poeta es el único ser que cumple con su destino y que se busca, viviseccionándose como Baudelaire, analizándose como Eliot, revelándose a sí mismo como López Velarde *(Todo me pide sangre. . .)* Si hay un ser obsesionado, perseguido, cazado siempre por la idea de buscarse, por el terror y la esperanza de conocerse; que investiga, vuelca, revuelve, desordena y

ordena todos los rincones de su vida: sexo, amor, ambición, santidad, lealtad, sentimientos, y nunca puede detenerse aunque pase al vacío como los perros de circo al través de un aro cubierto de papel, es el poeta.

Octavio Paz se busca. Buscarse es ya en sí un acto poético precursor del acto de conciencia y del acto de luz en que el poeta se encuentra y se estremece en una sacudida más terrible que la del espasmo, en un impulso vertical más dinámico que el del nacimiento, en un descendimiento más profundo que el de la muerte.

> *Invento la quemadura y el aullido, la masturbación en las letrinas, las visiones en el muladar, la prisión, el piojo y el chancro, la pelea por la sopa, la delación, los animales viscosos, los contactos innobles, los interrogatorios nocturnos, el examen de conciencia, el juez, la víctima, el testigo. Tú eres esos tres... Invento al amigo que me inventa, mi semejante...* (Libertad bajo Palabra)

> *Soñé un mundo en donde la palabra engendraría*
> *y el mismo sueño habría sido abolido.*
> (Soliloquio de Medianoche)

> *El espejo que soy me deshabita;*
> *un caer en mí mismo inacabable*
> *al horror de no ser me precipita.* (La Caída)

> *Y en un abrir de ojos nos morimos.* (El Pájaro)

> *Pensar a solas, ¿no es llorar a solas?*
> (Algunas Preguntas)

> *¿Sólo en el tiempo soy? ¿Sólo soy tiempo?*
> (Cuarto de Hotel)

(Hay que señalar, aparte de estas confirmaciones de luz, la voluptuosidad lírica de algunas imágenes felices hasta el deliquio, como aquella *calzada submarina de luz verde* en la que se siente *el viento siempre, siempre libre, siempre labios, siempre viento,* y el corazón, *noria de sangre para regar, ¿qué yermos?;* la joven del retrato de Juan Soriano, *por amarillos escoltada;* ese *náufrago niño que sueña en el asfalto;* el *esbelto fuego* que brota en Medianoche; el mundo que *está lleno de pájaros;* la ola cuyo *movimiento es su forma;* la frente, *cueva que habita un relámpago;* la *sombra líquida del sueño;* la *estrella desollada;* el sueño *en el que somos nuestro sueño;* las *nubes que son cuerpos que son olas con cuerpos que son nubes que son playas;* la isleña que lo mira *desde lo alto de su morenía.* Y sobre todo, el impalpable, luminoso poema que dice:

Nombras el árbol, niña,
y el árbol crece, lento y pleno. . .)

He aquí como el poeta resulta entonces necesario paradigma, voz indispensable más allá de su ficha o de su nombre individual; dedo que empuja al hombre hacia su conciencia. No para mejorarse, sino para *saberse.* Y la poesía, que es la que hace al poeta, es el principio y el fin, es la misma emoción que es, pero que tiene que pasar continuamente por el hombre para no dejar de ser un solo instante.

Octavio Paz tiene ante sí un largo camino. Si llegará a su término, si dejará de ser un buen poeta para convertirse en un gran poeta, si alcanzará a ser el gran poeta mexicano, es cosa que escapa por completo a mis precarias dotes proféticas. No me preocupa tampoco que llegue o no a sacudir el autodeleite en la expresión, que se siente a menudo en él, como una seda superflua. Si, pasados la sensualidad y el afán de deshacerse, que no es más que una forma del deseo de volver al principio, olvidará la sangre-fuente y el silencio para entregarse a la contemplación de la naturaleza que ha descubierto en el mar y en los castaños; si emigrará de lo plástico y lo musical a lo intelectual reseco; si irá de la abundancia a la cuaresma; si dejará de ser el girasol para convertirse en la roca, es asunto de poco interés y menor substancia. Lo importante es que hay luz en todos sus pasos, hay conciencia en todos sus actos poéticos, y que viene a repetirme la palabra que explica en emoción la utilidad, el servicio del poeta y de la poesía al mundo en que se mueve. Siempre es grato confirmar en alguien más lo que sentimos. La verdad no es más que la forma suprema del sentimiento humano.

Hay en este libro resonancias, alusiones, presencias poéticas que se entrecruzan y que, a veces, no están enteramente depuradas; pero no tendría sentido subrayarlas. El centro de sus remolinos, de sus corrientes un tanto desordenadas y dispersas por efecto de una voracidad de conocer y de expresar, nos muestra a un poeta en libertad y nos devuelve al cauce de la poesía, del que nos alejamos tan a menudo. Además de esto, el libro tiene cólera y desesperación.

Cuando cada hombre y todos los hombres, a imitación del poeta que ejemplifica, en virtudes y en defectos, Octavio Paz, lo descubran todo en forma de actos de conciencia, de actos de luz, de actos de emoción, la humanidad habrá visto tierra, habrá llegado a su fin y a su principio. Quizá sea demasiado esperar. Pero, gracias justamente al

progreso científico, las guerras serán cada vez más cortas, si más destructoras, y quizá, sin proponérselo, la ciencia habrá contribuído a hacer la poesía cada vez más larga en el hombre. La naturaleza pone al hombre y pone la luz.

Rodolfo USIGLI.

S U M A R I O

Printed in Mexico.